ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für
die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft

herausgegeben von Hubert Kaufhold und Manfred Kropp

Band 89 · 2005

HARRASSOWITZ VERLAG · WIESBADEN

Gedruckt mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft
und der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Gesamtregister
Zusammengestellt und eingeleitet
von Hubert Kaufhold
Bände 1-70 (1901-1986)
1989. IX, 437 Seiten, ISBN 3-447-02964-1
€ 59,– (D)/sFr 101,–
Zu beziehen über den Buchhandel oder direkt beim Verlag
(verlag@harrassowitz.de; Tel. 0611/89047905)
Bände 71-87 (1987-2004)
Einzusehen unter: www.oriens-christianus.de

Manuskripte und Besprechungsexemplare werden erbeten an
Prof. Dr. Dr. Hubert Kaufhold, Brucknerstraße 15, 81677 München.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Druck und Verarbeitung: Memminger MedienCentrum AG
Printed in Germany
www.harrassowitz-verlag.de

ISSN 0340-6407

Inhalt

Anschriften der Mitarbeiter

Professor Dr. ERNST BADSTÜBNER, Arnold-Zweig-Straße 10, 13189 Berlin, Deutschland

Professor Dr. P. GERHARD BÖWERING S. J., Department of Religious Studies, Yale University, Box 208287, New Haven, CT 06520, USA

Professor Dr. P. TANIOS BOU MANSOUR OLM, Université Saint-Ésprit, Jounieh, Libanon

Professor Dr. PETER BRUNS, Bamberg, Lehrstuhl für Kirchengeschichte, An der Universität 2, 96047 Bamberg, Deutschland

Professor Dr. GURAM CHIKOVANI, Orientalisches Institut der Georgischen Akademie der Wissenschaften, Akad. Tsereteli Str. 3, Tbilisi 380062, Georgien

Professor Dr. HANS DAIBER, Orientalisches Seminar der Universität Frankfurt, Postfach, 60054 Frankfurt am Main, Deutschland

Dr. MARTIN DENNERT, AB Christliche Archäologie, Universität Freiburg, Werthmannplatz, 79085 Freiburg, Deutschland

Professor Dr. THOMAS V. GAMKRELIDZE, Orientalisches Institut der Georgischen Akademie der Wissenschaften, Akad. Tsereteli Str. 3, Tbilisi 380062, Georgien

Professor Dr. WOLFGANG HAGE, In der Gemoll 40, 35037 Marburg an der Lahn, Deutschland

Professor Dr. Dr. HUBERT KAUFHOLD, Brucknerstraße 15/I, 81677 München, Deutschland

Professor Dr. MANFRED KROPP, Orient-Institut Beirut in der DGIA, gegründet von der DMG, B.P. 11-2988, Riad El-Solh, Beirut 1107 2120, Libanon

DAVID LANDAU M. A., Sc., Institute of Software Systems, Tampere University of Technology, P.O. Box 553, 33101 Tampere, Finnland

Dr. P. UWE MICHAEL LANG, The Oratory, Brompton Road, London SW7 2RP, Großbritannien

Dr. LESLIE S.B. MACCOULL, Arizona State University, 914 E. Lemon Str. #108, Tempe, AZ 85281, USA

Dr. NEIL MORAN, 257 Sherbourne St., #528, Toronto, Ont. M5A 3Y9, Kanada

Professor Dr. FRANZ-CHRISTOPH MUTH, Institut für Semitistik der Universität München, Veterinärstraße 1, 80539 München, Deutschland

Dr. UTE POSSEKEL, Center of Theological Inquiry, 50 Stockton Street, Princeton, NJ 08540, USA

Hochschuldozent Dr. JOSEF RIST, St. Benedikt-Straße 1, 97072 Würzburg, Deutschland

Professor Dr. SVEN RUBENSON, Tordönsvägen 4K, 22227 Lund, Schweden

JENS OLE SCHMITT, M. A., Orientalisches Seminar der Universität Frankfurt, Postfach, 60054 Frankfurt am Main, Deutschland

Professor Dr. PIOTR O. SCHOLZ, Rheingauer Straße 11, 65388 Schlangenbad, Deutschland

Professor Dr. ZAZA SKHIRTLADZE, Institute of the History of Georgian Art, Georgian Academy of Sciences, 51, Paliashvili Str., 0179 Tbilisi, Georgien

Professor Dr. FRANZ TINNEFELD, Stolzingstraße 41, 81927 München, Deutschland

Dr. ALEXANDER TOEPEL, Käsenbachstr. 58, 72076 Tübingen, Deutschland

Dr. CARSTEN WALBINER, Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst, Hausdorffstraße 151, 53129 Bonn, Deutschland

Dr. JENNIFER WASMUTH, Wiss. Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Kirchengeschichte und Konfessionskunde der Humboldt-Universität, Waisenstr. 28, 10179 Berlin, Deutschland

Professor Dr. JOSEF WEHRLE, Institut für Biblische Exegese der Universität München, Geschwister-Scholl-Platz 1, München, Deutschland

Dr. DOROTHEA WELTECKE, Seminar für Mittlere und Neuere Geschichte, Georg-August-Universität Göttingen, 37073 Göttingen

Professor Dr. GABRIELE WINKLER, Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft, Hölderlinstraße 19, 72074 Tübingen, Deutschland

Abkürzungen

ÄthF	Äthiopistiscbe Forschungen, Wiesbaden 1977 ff.
AnBoll	Analecta Bollandiana, Brüssel 1882 ff.
Assemani, BO	Joseph Simonius Assemanus, Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, 4 Bände, Rom 1719-1728
Baumstark	Anton Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, Bonn 1922
BHO	Bibliotheca Hagiographica Orientalis, Brüssel 1910
BK	Bedi Kartlisa. Revue de karthvélologie, Paris 1 (1948) – 43 (1984)
BKV$^{1/2}$	Bibliothek der Kirchenväter, hrsg. von Franz Xaver Reithmayer u. a., Kempten 1869-1888; hsgg. von Otto Bardenhewer u. a., München 1911-1938
BSAC	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte, Kairo 1935 ff.
ByZ	Byzantinische Zeitschrift, Leipzig, Stuttgart, München 1892 ff.
CCG	Corpus Christianorum. Series Graeca, Turnhout 1977 ff.
ChristOrient	Christianismes Orientaux. Introduction à l'étude des langues et littératures. Hrsg. von Micheline Albert u. a., Paris 1993
CoptEnc	The Coptic Encyclopedia. Hrsg. von Aziz S. Atiya, 8 Bände, New York u. a. 1991
CPG	Clavis Patrum Graecorum. Hrsg. von M. Geerard (u. a.), Turnhout, 5 Bände 1974-1987, Supplementum 1998
CS	Collected Studies Series, Aldershot/Hampshire (Variorum)
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Paris, Leuven 1903 ff.
DACL	Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, 15 Bände, Paris 1907-1951
DHGE	Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastiques, Paris 1912 ff.
DMA	Dictionary of the Middle Ages. Hrsg. von J. R. Stryer, 13 Bde., New York 1982-1989
DThC	Dictionnaire de théologie catholique, 15 Bände, Paris 1903-1950
EI$^{1/2}$	Enzyklopädie des Islam, 4 Bände, Leiden 1913-1938; Encyclopaedia of Islam, New Edition: Leiden 1960 ff.
FC	Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, Freiburg i. B. u. a., 1991 ff.
Graf	Georg Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, 5 Bände, Vatikanstadt 1944-1953 (StT 118, 133, 146, 147, 172)
HdO	Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung: Der Nahe und Mittlere Osten, Leiden 1953 ff.
JbAC	Jahrbuch für Antike und Christentum, Münster 1958 ff.
JSSt	Journal of Semitic Studies, Manchester 1956 ff.
LACL	Lexikon der antiken christlichen Literatur. Hrsg. von Siegmar Döpp und Wilhelm Geerlings, Freiburg i. B.-Basel-Wien 1998
LThK$^{2/3}$	Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg i. B., 2. Auflage 1957-1968; 3. Auflage 1993-2001
Muséon	Le Muséon. Revue d'études orientales, Leuven 1882 ff.
MUSJ	Mélanges de l'Université Saint Joseph, Beirut 1906 ff.

Nasrallah	Joseph Nasrallah, Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du V[e] au XX[e] siècle, Paris, I, II/1 1996, II/2 1988, III/1 1983, III/2 1981, IV/1 1979, IV/2 1989
OCA	Orientalia Christiana Analecta, Rom 1935 ff.
OCP	Orientalia Christiana Periodica, Rom 1935 ff.
OLP	Orientalia Lovaniensia Periodica, Leuven 1970 ff.
OrChr	Oriens Christianus, Rom 1901-1911, Leipzig 1911-1941, Wiesbaden 1953 ff.
OrSyr	L'Orient syrien, Paris 1 (1956)-12 (1967)
OstkSt	Ostkirchliche Studien, Würzburg 1952 ff.
PAC	Patrimoine arabe chrétien. Textes et Etudes de Littérature Arabe Chrétienne Ancienne, Kairo – Jounieh (Libanon) – Rom 1978 ff.
ParOr	Parole de l'Orient, Kaslik (Libanon) 1970 ff.
PG	Jean Baptiste Migne, Patrologiae Cursus Completus. Series graeca, 161 Bände, Paris 1857-1866
PO	Patrologia Orientalis, Paris, Turnhout 1903 ff.
POC	Proche-Orient Chrétien, Jerusalem 1951 ff.
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart 1950 ff.
REA	Revue des Études Arméniennes, Paris, 1 (1920)-11 (1930). Nouvelle série: 1 (1964) ff.
REGC	Revue des Études Géorgiennes et Caucasiennes, Leuven 1985 ff.
RGG[3/4]	Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen, 3. Auflage 1956-1965, 4. Auflage 1998 ff.
ROC	Revue de l'Orient Chrétien, Paris, 1 (1896)-30 (1935/1936)
SC	Sources chrétiennes, Paris 1941 ff.
StT	Studi e Testi, Vatikanstadt 1900 ff.
Tarchnišvili	Michael Tarchnišvili in Verbindung mit Julius Aßfalg, Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur, Vatikanstadt 1955
Thomson	Robert W. Thomson, A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD, Tournhout 1995 (Corpus Christianorum)
TRE	Theologische Realenzyklopädie, Berlin-New York 1976 ff.
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig 1882 ff.
XB	Христианский Восток, Sankt Petersburg 1 (1912)-6 (1918). Новая серия: Sankt Petersburg-Moskau 1 (7) 1999 ff.
ZAC	Zeitschrift für Antikes Christentum, Berlin 1997 ff.
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig, Stuttgart, Wiesbaden 1847 ff.

Neil Moran

The Choir of the Hagia Sophia[1]

I. The Choir of the Hagia Sophia

The architectural shell of the Church of Holy Wisdom surrounds a supernatural space preserving through the centuries the most exquisite acoustical and optical tensions imaginable. Justinian and Theodora conceived their church on the basis of strict neo-Pythagorean and Boethian mathematical and geometrical principles with the ellipses created by the shapes of the dome and hemi-domes concentrating their energy upon the elevated platform of the ambo. Emperors were crowned on the ambo and thus the ambo was conceived as being a point of contact to the cosmos and music of the spheres. According to Platonic and neo-Pythagorean thought, mathematical and geometric ratios gave the cosmos its ordered structure, but its soul was the *harmonia* generated by the sounds of the planets rising up in harmony and concord. Boethius maintained that even though arithmetic and geometry directed the mind "toward immutable truths, unaffected by the contingencies of time and space," it was music which advanced the mind toward the "summit of perfection."[2]

The ambo was the place of the singers. To fill this vast auditorium, it was soon found that the voices of male sopranos or castrati were most appropriate. The employment of castrati in the patriarchal liturgy can be traced back to Brison, a eunuch in the service of the empress Eudoxia at the beginning of the fifth century. According to the church historian Socrates, John Chrysostom was disturbed that Arian Christians had been attracting many Orthodox converts by their impressive chanting of the psalms in antiphony with two choirs of singers.[3] Socrates says that St. Chrysostom called upon the services of

1 This paper is dedicated to the memory of Robert van Nice. In 2006 the director of the Institute for Gregorian Research in Cologne, Mrs. Sebnem Yavuz, plans a series of concerts in Istanbul involving the Irena Church and the Hagia Sophia. At that time I plan to undertake an acoustical examination of the Hagia Sophia with the acclamations to the emperors, which were sung from the ledge around the dome.

2 H. Chadwick, Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology and Philosophy (1981) 100.

3 R. Hussey, Socratis Scholastici ecclesiastica Historia (1853) VI, 16, 6 and Historia Ecclesiastica, PG LXVII (1864) 689, 1537.

Brison to introduce antiphony into the patriarchal liturgy in Constantinople in order to win back members of his flock who were consorting with the Arians. Brison thereby established the two foundation stones which were to influence the development of musical culture until the thirteenth century: namely antiphony between two choirs of singers and the use of castrati.

In organizing the celebration of the liturgy in his newly erected Hagia Sophia church in 535, the emperor Justinian specified that the number of singers in the Great Church was not to exceed 25. From later documents we know that the choir of Hagia Sophia consisted of a director called the *protopsaltes* and two choirs of 12 singers, each with its own master (the *domestikos* of the left and the *domestikos* of the right). The so-called Council of Laodicea specified that the place of the singers in the church was at the ambo, the central pulpit in the nave.[4]

Both castrati and regular male singers figured in the choirs of the Hagia Sophia, but in the ninth century an event occurred during the reign of Leo V which gave the advantage to the castrati. Leo the Armenian considered himself to have a fine voice and liked to intone the beginnings of the chants for the choirs. Immediately after personally directing the chanting of the morning office before Christmas in St. Stephen's chapel in 820, Leo V was murdered by assassins. The assassins had assumed the costumes of singers and sneaked into the palace precincts through an outer door opened to admit the singers, who lived in private dwellings in the city. After this incident singers were required to live in quarters within the imperial palace.[5] This regulation alone would have put 'bearded' singers with families at a disadvantage and must have hastened the universal adoption as castrati, who were forbidden to marry.[6]

As the castrati were tonsured and lacked facial hair, these traits can be used as indications for identifying castrati in illustrations. The best depiction of beardless tonsured singers appears in codex Athos, Dionysiou 587m of the

4 F. S. Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum (1905) 571 (canon 26). Cf. Neil Moran, Singers in Late Byzantine and Slavonic Painting (1986) 14.

5 Georgii Cedreni Compendium Historiarum, PG CXXI (1894) 949.

6 After Brison the first singer to be identified by name is Euthymius Casnes, a *domestikos* of the Great Church. His name comes up in connection with the activities of the unworthy patriarch Theophylactus (933-956), son of the emperor Romanus I. According to the historian John Skylitzes, Theophylactus was more famous for his horsemanship than his piety. To ease up on the solemnity of the service at Hagia Sophia, the patriarch appointed Euthymius Casnes as *domestikos*, who reputedly introduced diabolical dances, obscure cryings and tavern songs into the service. To judge from similar accusations in a treatise called The Defense of Eunuchs, these were all characteristics of eunuchs performing in the theatre. Cf. Neil Moran, Byzantine castrati, Plainsong and Medieval Music 11 (2002) 99-112.

eleventh century.[7] Folio 43 contains the Gospel selection for the Sunday of Orthodoxy, when a special hymn known as the *kontakion* was performed. In the illustration of the text a group of nine tonsured members of the lower clergy stand on the steps of an ambo. The three foremost appear to be young deacons, as they wear their narrow band of office around their necks, the *orarion*. The two figures at the top of the ambo presumably represent the senior lector, who presented the readings for the Sunday of Orthodoxy, and the castrato, who sang from the roll in his hands.[8]

Beginning in the tenth century references to eunuchs in Byzantine sources become more frequent, as a more positive attitude was generally adopted toward them. Authors drew parallels between the corps of eunuchs surrounding the imperial throne and the heavenly choir of angels, both being outside conventional space and time.[9] The emperor Leo VI fostered this trend by establishing the monastery of St. Lazaros in Constantinople as a haven exclusively for eunuchs.[10]

Commenting on the canon relating to the marriage of church singers (*psaltai*), the twelfth century historian Theodoros Balsamon states that this rule had become obsolete, because by his time the *ordo cantorum* consisted entirely of eunuchs.[11] Eunuchs were forbidden to marry, but the emperor Leo VI even allowed them to adopt children.[12]

II. Music and Architecture in the Hagia Sophia

Historians are extremely fortunate in that a detailed description of the ambo in the Hagia Sophia remains preserved in a long sixth-century poem by Paul Silentiarius. His *ekphrasis* on the Great Church was recited before Justinian the Great in the year 563, that is shortly after the collapse of the original dome and destruction of the first ambo. In 1909 Prof. Antoniades published his conception of the appearance of the ambo in a major study on the Hagia Sophia.[13]

7 S. M. Pelekanides et alia, The Treasures of Mount Athos: Illuminated Manuscripts I (1974) 179.

8 Moran, Singers, 34-35.

9 K. M. Ringrose, The Perfect Servant: Eunuchs and the Social Construction of Gender in Byzantium (2003) 142-162.

10 Raymond Janin, La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin (1969) 299.

11 Theodorus Balsamon, Canones Sanctorum Patrum qui in Trullo Imperialis Palatii Constantinopoli convenerunt, PG CXXXVII (1865) 532.

12 S. Tougher, The Reign of Leo VI (886-912): Politics and People (1997) 202.

13 E. M. Antoniades, Ekphrasis tes Hagias Sophias (1907-09).

According to Paul Silentiarius, the ambo stood like an island in the middle of the church. It was joined to the sanctuary by a narrow passage called the *solea*.[14] The area surrounding the ambo was marked off by a circular marble fence with eight columns. The ambo itself rested on eight columns and could be ascended by way of stairs to the east and west. A cavern underneath the large central platform was designed as the place for the singers.

Describing the rites of the Great Church, Symeon, archbishop of Thessaloniki from 1416 to 1429, says the place of the *domestikos* of the right choir during the service was on a right step of the *solea* in front of the ambo, facing south toward the archbishop. The remaining singers of the right choir were placed according to rank along the right side of the *solea*. Two lectors stood to either side of the holy doors. On high feasts the second *domestikos* stood on the left step of the *solea* followed by the members of his choir along the left side of the *solea*.

During the "Great Entrance" ceremony, the oblation is transferred from the side altar on the left of the central altar to the central altar to the accompaniment of a vocal composition called the Cherubikon. The procession originated at a side altar behind the NE conch. Beginning in this corner, the procession took a U-shaped route along the north aisle through the central north archway up to the ambo. It then proceeded past the ambo and up the *solea* to the altar.

In his architectural study of the Hagia Sophia, Robert van Nice[15] meticulously recorded the survival of marble slabs of different colours in the central part of the church. Even though the ambo area was destroyed by the fall of the first dome, lines of green marble on the floor can still be made out. In a study of the four bands of green marble dividing the floor of the Hagia Sophia, George Majeska[16] pointed out the significance of two marble slabs to the east of the third band which probably were used as points of orientation in processions. In the Great Entrance these likely indicated where the procession coming from the north side turned to approach the ambo.

In the middle of the Cherubikon sung by the castrati, there appears a solo section with three verses from psalm 23, containing the command "Lift up ye gates" followed by one verse from psalm 117. Paulus Silentiarius states that a slightly curved stout door (θυϱη) marked the entrance to the ambo area. It would seem that these extra verses from psalm 23 were used as "fillers" while the dignitaries carrying the gifts were waiting for the emperor's procession

14 On the quality of the castrati voices cf. Thomas Walker, Castrati, The New Grove's Dictionary of Music and Musicians III (1980) 876.

15 R. L. Van Nice, Saint Sophia in Istanbul. An architectural Survey. Installment I (1965).

16 G. Majeska, Notes on the Archeology of St. Sophia at Constantinople: The Green Marble Bands on the Floor, Dumbarton Oaks Papers 32 (1978) 299-308.

from his *mitatorium* along the south aisle to behind the ambo. In his commentary on the liturgy, patriarch Germanos imagined the ambo as the entrance to Christ's tomb:[17] After passing through the "stout door," the procession with the gifts proceeded through the *solea* into the sanctuary.

Both Robert Taft[18] and Thomas Mathews[19] disagree with the route I have just outlined. According to their interpretations, the *skeuophylakion* at the NE corner of the church served as the starting point of the "Great Entrance". The *skeuophylakion* was the one part of the pre-Justinian church which survived its destruction during the Nika riots of 532. Each has, however, a different opinion on how the procession from the outside *skeuophylakion* entered the church.

Mathews believes the deacons left the sanctuary before the end of the Mass of the Catechumens and proceeded to the *skeuophylakion* at the NE corner. Taking the gifts, the deacons proceeded in procession along the north side of the church to the central door on the north side. From there the procession made its way to the ambo and altar. Taft, in contrast, favoured in his book a route through a small north east entrance of the church and down the north aisle.[20]

When discussing their proposal of a procession originating from the *skeuophylakion* with Robert van Nice at Dumbarton Oaks, he agreed with me that this route was highly unlikely. First, the weather would have to be taken into consideration. The deacons and singers would have donned their finest vestments and they would have been carrying the oblation, fans, torches and the rest of the implements associated with the communion. This was not an outdoor procession. The distance from the west entrance of the *skeuophylakion* to the middle door on the north side is some 25 or 30 meters.

Second, Van Nice pointed out, that the present day floor of the *skeuophylakion* is six meters above the level of the nave of the church and it was reached on the east side by 21 steps upward. How are we to imagine that the clergy could have descended these steps and traversed the distance to the door of the church with dignity during a rainstorm?

17 N. Borgia, Il commentario liturgico di S. Germano patriarca constantinopolitano e la versione latina di Anastasio Bibliotecario (1912) 11.

18 R. Taft, The Great Entrance: A history of the transfer of the gifts and other pre-anaphoral rites of the liturgy of St. John Chrysostom (1975).

19 T. F. Mathews, The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy (1971). The scale on the floor plan of the Hagia Sophia in Mathews' book on p. 92 is wrong. What reads 20 meters indicates infact 40 meters. The width of the Hagia Sophia is therefore not 35 but 70 meters! This same plan is reproduced by Robert Taft on p. 188 of his study.

20 R. F. Taft, *Quaestiones disputatae:* The Skeuophylakion of Hagia Sophia and the Entrances of the Liturgy Revisited, Part II: Liturgy, Oriens Christianus 82 (1998) 53-87, esp. 83.

Third, there is liturgical evidence in the 7th century commentary of Maximus the Confessor. Concerning the interval just before the Great Entrance, Maximus wrote "after the reading of the Holy Gospel and the dismissal of the catechumes there takes place the closing of the doors". The closing of the doors is interpreted as the transition from the material to the spiritual world.[21]

Fourth, there can be no doubt about the existence of rings in the ceiling behind the porphyry columns of the NE and SE conches. The purpose of these rings was presumably to hold up curtains about that part of the church. It can therefore not be said that there were "no auxiliary chambers whatsoever". The Great Entrance would have been formed behind this curtained-off area, just as the imperial procession was formed in the *mitatorium* in the SE conch. Robert van Nice believed the rings dated from the sixth century.

Finally, Taft attempted to disregard the reference to the closing of the church doors at the beginning of the Mass of the Faithful in the commentary of Maximus the Confessor by maintaining that "one of them, guarded by a deacon or porter, must have been left open for the procession" (Taft, p. 194). In an article of 1998, he elaborated this by claiming, "What would or would not be mentioned by a commentator is not always a convincing argument".[22] In other words, Taft believes it is not convincing, because it does not fit into his theory.

In the same article Taft vacillates about which door was used for re-entering the church: "On re-entering the basilica with the gifts, the Great Entrance procession may have used the same door, or the main door in the east end of the north aisle, or even the central doors in the north aisle ca. 29 meters away, since one might question the suitability of using a smaller "service entrance" to accommodate a solemn procession bearing large vessels and probably accompanied by ornately vested clerics bearing candles, thuribles, processional crosses, and other processional accoutrements."

Taft and Mathews developed the theory of an outside procession because they believed that the liturgy in the Hagia Sophia evolved from open to closed forms. With regard to this openness, Taft writes: "there are simply no auxiliary chambers whatsoever" (Taft, p. 182) so that the Great Entrance had to begin "in an outbuilding, outside the church" (Taft, p. 194). Van Nice's comment was that he could not imagine that Justinian could bankrupt the state by building the church and not make provision for the liturgical requirements.

In a recent article Wolfgang Schneider and Rudolf Stichel emphasized that

21 N. Moran, The musical 'Gestaltung' of the Great Entrance Ceremony in the 12th century in accordance with the Rite of Hagia Sophia, Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 28 (1979) 168-193, esp. 180.

22 R. Taft, *Quaestiones disputata,* 83. Cf. Maximus Confessor, Mystagogia, PG XCI (1865) 693.

the Great Church was not only the cathedral of the city, "sondern zugleich auch die Hauptkirche des römischen Imperiums, Sitz des oikumenischen Patriarchen und als solcher vorbildhafter liturgischer Raum für die Aufführung des '*theatron aplaston kai pneumatikon*' (Johannes Chrysostomos) des (byzantinischen) Gottesdienstes."[23] A brilliant exposition on "The Interior Space of Hagia Sophia at Constantinople" was presented at the XXe Congrès International des Études Byzantines (2001) at the Sorbonne in Paris by Prof. Sorin Ullea.[24] He demonstrates that in erecting the shell of a building, the constructor "does not leave the air meant to be enclosed, that is the interior space, limp or flaccid like in a commonplace depot, but he compresses it very strongly in order to impose upon those entering the building a certain psychological impact, a certain state of mind." In the case of the Hagia Sophia the gigantic interplay of spatial tensions is strengthened by the windows around the dome, with the result that "the cupola seems to hover over a circle of light which intensifies the aerial character of the space below. An incredible spectacle."

The interdependence of music and architecture of the Hagia Sophia can best be illustrated by a rubric in codex Athens 2061 that the singers, bearing lights, ascended up onto the platform encircling the cupola to sing acclamations to the emperor at vespers.[25] Van Nice indicated to me how the singers would have climbed up to the dome through a stairway in the NW corner of the church. The effect of these acclamations, sung by castrati, ringing down from the dome must have been truly one of the most exquisite marvels of the building. Thomas Mathews in his study of the Hagia Sophia believed that "a special clerical choir ... did not exist in the Early Byzantine liturgy".[26] Robert Taft wrote "there was no choir in the strict sense in Byzantine churches".[27] I beg to differ.

23 W. C. Schneider and R. H. W. Stichel, Der 'Cherubinische Einzug' in der Hagia Sophia Justinians, Performativität und Ereignis (2003) 377-394, esp. 378.

24 I am grateful to Prof. Ullea for providing me with a copy of his paper. Cf. The Interior Space of Hagia Sophia at Constantinople, Revue Roumaine d'Histoire de l'Art, série Beaux-arts XXXIX-XL (2002-2003) 3-10.

25 N. Moran, Zwei Herrscherakklamationen in einer griechischen Handschrift aus Süditalien (Codex gr. 161), Musikforschung 30 (1977) 3-13. Codex Athens 2061 transmits the 'asmatic' office of the Great Church as practiced in Thessaloniki.

26 Mathews, op. cit., 124.

27 Taft, op. cit., 80.

Tanios Bou Mansour

A l'Abbé Paul Naaman

Les discours à caractère christologique et leur appartenance aux Isaac (d'Antioche)

Dans la recherche portant sur les Isaac dits d'Antioche, l'un des problèmes les plus épineux demeure, aujourd'hui comme jadis, les écrits à caractère christologique.[1] Les savants ont toujours buté sur cet ensemble d'écrits compilés et placés sous le nom d'Isaac d'Antioche, où se côtoient deux tendances christologiques chalcédonienne et miaphysite. Il était normal de supposer que ces écrits appartiennent à deux auteurs différents, mais c'est contre la question de l'identité de ces derniers que vient achopper la recherche. Dans cet article, notre objectif est de procéder à une relecture des textes et à une interprétation de leur vision christologique, dans l'espoir que de nouvelles lumières éclaireront la question sous un jour nouveau. Ce faisant, nous commencerons par esquisser brièvement l'état de la question, nous passerons ensuite à l'analyse des discours qui répondent à la problématique christologique que nous envisageons, nous

1 Nous renvoyons aux collections, aux ouvrages les plus fréquemment cités et aux œuvres des docteurs syriaques par les abréviations suivantes: Bedjan = P. BEDJAN, *Homiliae S. Isaaci Syri Antiocheni I*, Paris, 1903 (quand il s'agit de discuter les thèses de l'éditeur, nous y renvoyons par *Homélies*); Bickell = C. BICKELL, *Santi Isaaci Antiocheni Doctoris syrorum opera omnia, syriace, arabiceque primus edidit, latine vertit*, 2 vol., Gissae, 1837-1877; BOU MANSOUR, *Syr. Theol.* = T. BOU MANSOUR, *Die syrische Theologie*, dans A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd 2/3. Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien, hg. v. Th. Hainthaler, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2002, p. 438-569; CJn = *Philoxène de Mabbog. Commentaire du prologue johannique* (Ms. Br. Mus. Add. 14,534), éd. A. de Halleux (CSCO, 388. 381: Scriptores Syri, 165. 166), Louvain, 1977; *CSCO* = *Corpus scriptorum christianorum orientalium;* DE HALLEUX, *Diss.* = A. DE HALLEUX, *Philoxène de Mabbog. Sa vie, ses écrits, sa théologie*, Louvain, 1963; Lettres = *Iacobus Sarugensis Epistulae quotquot supersunt*, éd. G. Olinder (CSCO, 110: Scriptores Syri, II, 45); LMn = *Lettre dogmatique aux moines*, éd. F. Graffin (PO, 41/1), 1982, p. 38-59; Mhabib = *Dissertationes decem de Uno et Sancta Trinitate incorporato et passo*, éd. M. Brière/F. Graffin (PO, 15/4 = mimrê 1-2; 38/3 = mimrê 3-5; nos références ne vont pas au-delà du mimrâ 4; les mimrê sont au nombre de 10 plus un appendice); PO = Patrologia orientalis; Trinité = *Tractatus tres de Trinitate et Incarnatione*, éd. A Vaschalde (CSCO, 9. 10: Scriptores Syri, 9. 10), Paris, 1907; VAN Esbroeck, *Parrot* = M. VAN ESBROECK, *The memra on the Parrot by Isaac of Antioch*, dans *Journal of Theological Studies*, 47, 1996, p. 464-476.

tâcherons enfin de dégager les éléments susceptibles d'orienter vers une proposition probable, du moins vraisemblable, sur l'identité des auteurs.

I. Le status quaestionis

Il est certain qu'aucun écrivain syriaque n'a suscité autant d'interrogations sur son identité que l'ont fait les Isaac d'Antioche. Dans la présente recherche, notre intention n'est pas tant de creuser la question de l'identité des auteurs, en la posant pour elle-même et à tous les points de vue,[2] que de l'aborder dans la perspective de la double tendance christologique à laquelle nous faisions allusion. A cet effet, dans le but de mettre de l'ordre dans notre exposé, nous optons pour la méthode systématique, sans toutefois exclure l'approche diachronique qui y sera intégrée. D'une manière plus précise, nous définirons les positions des témoins et des savants vis-à-vis des Isaac en les regroupant dans des catégories, dont chacune d'elles représente une explication particulière.

L'une des premières tentatives d'identifier les Isaac remonte très loin dans l'histoire, puisqu'elle a été proposée par Jacques d'Édesse († 709), un écrivain syriaque d'environ deux siècles postérieur à nos auteurs. Celui-ci distinguait trois Isaac: un 1er Isaac d'Amid, un second Isaac d'Édesse ayant séjourné à Antioche, tous les deux de tendance miaphysite, et un troisième Isaac qui était orthodoxe mais qui se serait converti à l'hérésie «nestorienne», c'est-à-dire chalcédonienne d'après la perspective miaphysite de Jacques d'Édesse.[3] A considérer cette distinction des Isaac, on comprend qu'elle apporte une solution aux discours qui comportent, les uns une tendance miaphysite, les autres une tendance chalcédonienne, ce qui permet de rapporter la première tendance au 1er et au 2ème Isaac et de réserver la seconde au 3ème. On peut logiquement s'attendre à ce que, à la suite de Jacques d'Édesse, la tradition qui partage ses convictions doctrinales épouse son interprétation au sujet des Isaac. Dans la plupart des cas cependant, les chroniques de tendance miaphysite s'intéressent moins à la doctrine de nos auteurs qu'à des détails d'ordre historique, à l'exception d'une seule, la chronique édessénienne qui, dans une note consignée dans la marge, évoque un autre Isaac que celui mentionné dans le corps du texte, qu'elle accuse par ailleurs de s'être converti à l'hérésie «nestorienne».[4] Quant

2 Une telle tentative fut l'objet d'un de nos articles *Une clé pour la distinction des écrits des Isaac d'Antioche*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 79, 2003, p. 365-402 (Ci-après, *Clé I*, pour le distinguer d'un second article que nous désignerons par *Clé II*; ce dernier paraîtra prochainement dans la même revue et portera sur les œuvres inédites des Isaac).

3 On retrouve cette opinion dans la lettre que Jacques d'Édesse adressa à Jean le Stylite et que BEDJAN, *Homélies*, p IV-V, a reproduite et traduite. Cf. notre *Clé I*, p. 366, n. 3.

4 *Chronicon ad annum Domini 846 pertinens* dans *Chronica minora II*, éd. E. W. BROOKS

aux grands docteurs de l'Église miaphysite, ni Sévère († 538), ni Jacques Baradée († 578) qui ont vécu avant Jacques d'Édesse, ne nous renseignent sur l'existence de trois Isaac. Pour eux, le seul Isaac dont ils admettent l'existence était orthodoxe et que, à l'instar d'Éphrem, de Jacques de Saroug et de Philoxène de Mabbog, ils gratifient de tous les honneurs accordés aux grands docteurs de leur Église.[5] Il faut attendre la période de la renaissance syriaque (XIIe-XIIIe siècles) pour assister à une reprise de la thèse de Jacques d'Édesse, à la fois par Michel le Grand († 1199) et, à sa suite et dans son sillage, par Bar Hébraeus († 1286). En fait, les deux auteurs évoquent un troisième Isaac qui se serait converti de l'orthodoxie à l'hérésie chalcédonienne.[6] À l'époque contemporaine, c'est surtout Barsaum († 1957), le patriarche syro-orthodoxe, qui reprend à son compte la thèse de Jacques d'Édesse.[7]

Une 2[ème] ligne d'interprétation de l'identité doctrinale des Isaac est patronnée par Assémani, le savant maronite. Celui-ci entreprit de laver le seul Isaac qu'il considère de toute tache hérétique et de le baptiser chalcédonien. Peut-être est-il légitime de faire remonter cette interprétation à Gennade, sans supposer toutefois que ce dernier ait exercé une quelconque influence sur Assémani qui le cite quand même.[8] En fait, Gennade parle d'un Isaac qui a vécu sous les deux empereurs Léon et Majorian et qui écrivit «adversum Nestorianos et Eutychianos», allusion probable, mais non nécessaire, à une position christologique modérée qui pourrait s'identifier au chalcédonisme.[9] Assémani, quant à lui, se fonde sur un texte tiré d'un discours sur la foi. Mais comme le texte postule qu'il y a dans le Fils «une nature», «une hypostase *(qnûmâ)* composée, sans changement», Assémani explique ce langage miaphysite ou néochalcédo-

(CSCO, 3: Scriptores Syri, 3), Leuven, 1960 (réimp. anast. 1903), p. 217: «Il y a encore un autre Isaac qui vécut sous Paul, évêque d'Édesse, qui était orthodoxe (litt.: qui enseigna de façon orthodoxe). Mais sous Asclépius, qui fut (évêque) d'Édesse où il introduisit l'hérésie des Nestoriens, il devint nestorien et écrivit des discours, en se moquant du Christ».

5 Pour Sévère, cf. *Les homélies cathédrales de Sévère d'Antioche dans la traduction syriaque de Jacques d'Édesse*, éd. M. Brière (PO, 29/1), Paris, 1960, p. 204, 16-19; pour Jacques Baradée, cf. *Jacobus Baradeüs, de stichter der syrische monophysietische kerk*, éd. H. G. Kleyn, Leiden, 1882, p. 134. Cf. notre *Clé*, p. 379-380 et n. 71-72.

6 *Chronique de Michel le Syrien IV*, éd. J. B. Chabot, Paris, 1910, p. 36: «À Édesse, le 31[e] (évêque) fut Nonus. Alors s'y trouvait Isaac, archimandrite et auteur de discours, qui lui-même devint ensuite hérétique; car le malheureux changea avec les temps» et *Gregori Barhebraei Chronicon Ecclesiasticum I*, éd. J. Abbeloos-T. J. Lamy, Louvain, 1872, p. 166. Cf. notre *Clé*, n. 62.

7 Aphram I Barsaum, *Kitāb al-lu'lu' al-manṯūr fī tārīḫ al-ʿulūm wa'l-ādāb al-suryāniyya*, Alep, 1956, p. 212-213.

8 J. S. Assemanus, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticanae I*, Rome, 1719, p. 210. À côté du témoignage de Gennade sur l'orthodoxie d'Isaac, Assémani évoque celui de Marcellinus, de Jean Maron et de la chronique d'Édesse.

9 Gennadius, *Liber de Viris Illustribus*, éd. E. C. Richardson (*Texte und Untersuchungen*, 14/1), Leipzig, 1896, chap. 66.

nien en accusant les jacobites d'avoir falsifié le texte.[10] En outre, il renvoie à un ensemble de textes ou d'extraits de textes qui confirment la doctrine des deux natures en une seule hypostase.[11] Sans vouloir présenter ici une appréciation globale de la démarche d'Assémani, notons toutefois que son approche reflète le souci d'intégrer son Isaac dans la ligne qu'il juge orthodoxe, en procédant à une sélection de textes qui se conforment à cette doctrine.

Bickell vient s'aligner sur cette interprétation proposée par Assémani et, plus est, se fonde sur les textes collectés par son prédecesseur pour conclure à la doctrine chalcédonienne du seul Isaac qu'il envisage.[12] Il y joint sa propre argumentation qui consiste à relever deux données qui s'opposent à une interprétation miaphysite de la pensée d'Isaac: d'abord parce que les miaphysites l'ont toujours pris pour un adversaire, en attribuant beaucoup de ses discours à Éphrem et en les excluant de leurs offices liturgiques, ensuite, parce qu'Isaac a toujours lutté contre le miaphysisme, comme il l'a fait contre le nestorianisme.[13] Bickell voit son interprétation confortée par des discours à couleur chalcédonienne, qu'il a trouvés dans un manuscrit au Vatican et qui date du VIIIe siècle.[14] En reprenant d'Assémani la thèse d'un seul Isaac dont la doctrine est orthodoxe, Bickell assume les faiblesses de la position du savant maronite.

Mais c'est à Bedjan que revient le mérite d'avoir proposé une nouvelle interprétation de l'identité doctrinale des Isaac, en remettant en question la thèse de Jacques d'Édesse. En fait, pour Bedjan, le 1er Isaac est catholique et non miaphysite comme le prétend Jacques d'Édesse, tandis que le 3ème Isaac n'a jamais existé. Les discours à caractère «catholique» doivent par conséquent être attribués au 1er Isaac. Au 2ème Isaac qui, lui, est miaphysite, Bedjan attribue la plupart des discours qui figurent dans l'édition qu'il consacre à ses auteurs.[15] Par la suite, beaucoup de savants ont repris la thèse de Bedjan, en la modifiant tant soit peu. Dans l'introduction qu'il réserve aux Isaac, Landersdorfer prend le parti de Bedjan contre Bickell pour affirmer qu'il y a deux Isaac et non un

10 J. S. Assemanus, *Bibl. Or. I* (n. 8), p. 219. Nous reviendrons plus loin à ce texte qui correspond à Bedjan 723,1, quand nous analyserons tout le discours dont il est tiré.

11 *Ibid.*, p. 220-221. Les textes qu'Assémani cite se trouvent maintenant dans Bedjan 712, 12-15 et 713, 9-16 (discours sur la foi, le thème étant ici la présence réelle du Christ dans le pain et le vin); 807, 6-12 et 813,4-13 (discours sur Notre-Seigneur et la foi).

12 G. Bickell, *Ausgewählte Gedichte der syrischen Kirchenväter, Cyrillonas, Baläus, Isaak von Antiochien und Jakob von Sarug, zum ersten Male aus dem Syrischen übersetzt* (Bibliothek der Kirchenväter, 1), Kempten, 1872, p. 115.

13 *Ibid.*, p. 114-115.

14 *Ibid.*, p. 115. Le ms. Vatican en question est probablement le Vat. Syr. 368 et les discours auxquels Bickell fait allusion sont sans doute ceux publiés maintenant par Bedjan: 789-800 (sur la foi et l'incarnation de Notre-Seigneur), 800-804 (sur la foi et contre Nestorius et Eutychès les hérétiques), 805-815 (sur Notre-Seigneur et la foi).

15 Cf. Bedjan, *Homélies*, p. IV-IX.

seul et que l'Isaac miaphysite était le plus fécond.[16] Bardenhewer ne semble pas trop s'écarter de la position de Bedjan, lorsque, contre Bickell, il admet avec Bedjan que le second Isaac de Jacques d'Édesse était miaphysite et non catholique. Cependant, croyant qu'Isaac d'Amid n'a pas survécu jusqu'au concile de Chalcédoine, il conclut qu'on ne peut le ranger ni parmi les miaphysites ni parmi les chalcédoniens.[17]

Par la suite, d'autres savants se sont alignés sur la thèse de Bedjan. Chabot reprend l'idée d'après laquelle le second Isaac est miaphysite du fait qu'il est l'auteur du discours sur le perroquet, où l'on trouve évoquée la formule miaphysite du Trisagion. Quant au 1er Isaac, il le tient pour orthodoxe puisque, argumente-t-il, il n'était plus vivant au moment où l'ajout de la dite formule «théopaschite» eut lieu. Encore faut-il souligner que Chabot se démarque de Bedjan lorsqu'il se croit autorisé à identifier le 1er Isaac avec l'Isaac de Gennade, celui-ci témoignant à son propos qu'il écrivit «longo tempore et multa».[18] De même, Petit croit qu'Isaac le catholique est celui de Gennade, qu'il distingue d'Isaac le Grand qui est miaphysite et le plus fécond.[19] Ducros est plus proche de Bedjan lorsqu'il admet qu'un 3ème Isaac n'a pas existé et que les œuvres mises sous le nom d'Isaac sont à partager entre Isaac d'Amid et Isaac d'Antioche.[20]

Mais tout en se réclamant de Bedjan, les opinions peuvent se démarquer de lui sur certains points et diverger entre elles. Ainsi, Ortiz de Urbina dépend de Jacques d'Édesse sur l'existence des trois Isaac mais semble se réclamer de Bedjan lorsqu'il constate qu'on attribue à Isaac d'Amid les écrits chalcédoniens.[21] Bruns adopte une position tout à fait opposée à la fois à Bedjan, puisqu'il admet l'existence d'un 3ème Isaac, et à Ortiz de Urbina, puisqu'il attribue les discours de couleur chalcédonienne à ce 3ème Isaac.[22] Abouna est plus hésitant

16 S. Landersdorfer, *Ausgewählte Schriften der syrischen Dichter, Cyrillonas, Baläus, Isaak von Antiochien und Jakob von Sarug* (Bibliothek der Kirchenväter, 6), Kempten/München, 1913, p. 103-104.

17 O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur IV*, Freiburg-i-Br., 1924, p. 403-406. Comme texte de christologie chalcédonienne, Bardenhewer ne cite que le discours qui est maintenant publié par Bedjan 789-800 (sur la foi et l'incarnation de Notre-Seigneur) et comme pièce de christologie miaphysite, il cite seulement le discours sur le perroquet (maintenant Bedjan 737-788).

18 J.-B. Chabot, *Littérature syriaque* (Bibliothèque catholique des sciences religieuses, 21), Paris, 1934, p. 34.

19 L. Petit, *Isaac d'Antioche*, dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 8, 1924, p. 8-9.

20 X. Ducros, *Isaac d'Amid. Isaac d'Antioche*, dans *Catholicisme*, t. 6, 1965, p. 116.

21 I. Ortiz de Urbina, *Isacco di Amida. Isacco di Antiochia. Isacco di Edessa*, dans *Enciclopedia cattolica*, t. 7, 1951, p. 232.

22 P. Bruns, *Isaak von Antiochien*, dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 5, 1996, p. 607; Id., *Isaak von Antiochien*, dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. 18, 1998, p. 931-945, p. 932. Pour l'auteur, les discours à caractère chalcédonien sont ceux publiés par

sur l'identité de l'auteur des discours chalcédoniens, qu'il attribuerait soit à Isaac, disciple de Zénobius, à la suite de Bedjan, soit à un autre écrivain syriaque postérieur au Ve siècle.[23] Graffin semble supposer la thèse de Bedjan, lorsqu'il n'admet que deux Isaac, mais il ne dit mot sur la christologie de chacun.[24]

Avec l'exposé de ces opinions divergentes, parfois même contradictoires, l'essentiel n'était pas tant de procéder au dépouillement exhaustif des positions des savants que de souligner ce mouvement dans la recherche qui, de Jacques d'Édesse à Assémani jusqu'à Bedjan, élabora des théories qui privilégient tantôt la pluralité des auteurs, tantôt un auteur unique, ou le retour à une pluralité corrigée. Mais qu'il s'agisse d'un ou de plusieurs Isaac, le point névralgique qui est à la base est sans conteste le problème christologique. C'est à la lumière de la christologie des Isaac qu'on a défendu soit l'existence d'un seul Isaac, soit l'existence de plusieurs. Il est donc impératif de procéder à une étude approfondie des discours à caractère christologique si l'on désire obtenir plus de lumière sur l'identité des auteurs que nous étudions.[25] Faisons remarquer cependant que nos analyses portant sur ces discours christologiques ne se font pas pour elles-mêmes, c'est-à-dire qu'elles ne constituent pas un commentaire à proprement parler, mais qu'elles visent plutôt à réévaluer la doctrine christologique que ces discours représentent, en vue de mieux cerner l'identité des Isaac.

II. Les discours de contenu christologique

Si l'on fait ici exception des extraits qui ne sont pas tirés des discours que la tradition manuscrite a entièrement conservés,[26] les discours complets sur la

Bickell (I 3-25 = Bedjan 789-800 et I 32-49 = Bedjan 805-813), y compris les deux extraits sur l'incarnation de Notre-Seigneur (Bickell I 50-51 = Bedjan 814) et sur le char (Bickell 52-53 = Bedjan 814-815).

23 A. Abouna, *Adab al-lughat al-arāmiyya*, Beyrouth, 1970, p. 203. Nous reviendrons plus loin sur cette intuition, intéressante semble-t-il, d'Abouna.

24 F. Graffin, *Isaac d'Amid et Isaac d'Antioche*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 7, 1971, p. 2010-2011.

25 Nous disons *des* auteurs parce que, dans nos études précédentes, nous en avons conclu à l'existence de plusieurs, ne fût-ce que du point de vue du style, notamment de la rythmique.

26 Les deux discours à caractère chalcédonien sont déjà publiés; nous en avons donné, *supra*, n. 22 , les références dans les deux éditions de Bickell et de Bedjan. Quant à l'extrait à contenu miaphysite, il est tiré d'un discours «Sur les supplications et les prières des justes» qui a pour thème l'existence d'une seule volonté dans le Christ (Add. 14.535, fol. 5a). Un autre extrait, mais qui n'appartient pas à l'Antiochien, est tiré d'un discours sur la foi et a pour thème l'incorruptibilité du Fils dans la mort (Bickell I 176-179). Notons que nous n'incluons pas ici les extraits qui sont tirés de discours édités des Isaac, ou de ceux inédits mais que la tradition manuscrite a conservés.

christologie sont au nombre de cinq.[27] En revanche, une enquête portant sur l'œuvre des Isaac montrera que les indications d'ordre christologique dans certains discours se présentent sous forme d'allusions, et c'est la raison pour laquelle notre analyse les concernant sera succincte. Dans l'exposé qui suit, nous commencerons par l'analyse des discours à caractère miaphysite parce qu'ils présentent moins de problèmes sur le plan historico-critique. En revanche, les discours chalcédoniens mériteront une investigation approfondie dans le but de déterminer, tant soit peu, leur paternité littéraire.

1. Les discours à tendance miaphysite

À première vue, on croirait que les problèmes relatifs aux discours qui reflètent la doctrine miaphysite sont réglés, plus précisément que la question de leur paternité littéraire est définitivement établie. En fait, il n'en est rien. Si l'on fait abstraction de la position d'Assémani et de Bickell, qui considèrent que la totalité des discours est de contenu chalcédonien, Bedjan, pour commencer par lui, cite nommément comme miaphysites les deux discours sur le perroquet et sur la foi.[28] Il est important de noter que Bedjan ne compte pas le discours «Sur la foi et contre Nestorius et Eutychès les hérétiques» parmi les discours à caractère miaphysite.[29] Il est probable, mais nullement certain, que les écrits contre Eutychès et Nestorius auxquels van Esbroeck fait allusion et qu'il attribue à Isaac d'Amid, renvoient à ce discours «Sur la foi et contre Nestorius et Eutychès».[30] Si c'est bien le cas, van Esbroeck l'aurait bien rangé parmi les

27 Nous les avons succinctement analysés dans notre 2[ème] article sur les œuvres inédites des Isaac (cf. *Clé II*); les incipits sont: ܡܫܒܚܘܬܐ ܕܚܘܒܟ (sur la foi: Bedjan 712-725; Bickell I 54-79), ܐܘܪܕ ܒܗ ܡܪܝ ܒܫܘܒܚܟ (sur le perroquet: Bedjan 737-788; Bickell I 84-175), ܒܚܘܒܟ ܠܟ ܡܪܝ ܕܐܠܒܫܬ ܓܘܫܡܐ (sur la foi et la corporalité de Notre-Seigneur: Bedjan 789-800; Bickell I 2-25), ܚܕ ܐܠܗܐ ܕܡܬܟܪܙ (sur la foi et contre Nestorius et Eutychès les hérétiques: Bedjan 800-804; Bickell I 24-33), ܐܝܟ ܡܪܝ ܡܗܝܡܢܘܬܐ ܗܘ (sur Notre-Seigneur et sur la foi: Bedjan 805-813; Bickell I 32-49). Nous aurons à étudier un discours qui ne porte pas directement sur la constitution interne du Fils, mais sur sa mort et dont l'incipit est ܠܗ ܚܫܘܫܬܐ ܗܘ ܡܫܒܚܘܬܟ (sur la passibilité et l'impassibilité du Verbe de Dieu qui s'est incarné: Bedjan 725-737). Désormais, pour ne pas toujours citer les incipits, nous serons contraint de recourir aux seuls titres pour identifier les discours.

28 Ayant dit de façon générale qu'Isaac trahit un langage miaphysite, Bedjan, *Homélies*, p. IV, donne les pages 721-747 de son édition. En fait, les discours figurant à l'intérieur de cette pagination sont ceux «sur la foi» (712-725 et non 721 comme 1[er] chiffre), sur la passibilité et l'impassibilité du Dieu Verbe qui s'est incarné (725-737) et sur le perroquet (737-788 et non 747 comme dernier chiffre). À la p. XIV, l'auteur est plus clair lorsqu'il identifie les discours d'après leurs numéros dans son édition et il évoque à ce propos les homélies 59 (= sur la foi) et 61 (sur le perroquet), ce qui signifie que le discours «Sur la passibilité etc.» n'y est pas inclus.

29 Bedjan, *Homélies*, p. XV.

30 van Esbroeck, *Isacco di Amida, Isacco di Antiochia, Isacco di Edessa*, dans *Dizionario Patristico*

discours chalcédoniens, étant donné qu'il adopte le point de vue de Bedjan d'après lequel le 1er Isaac serait catholique. En revanche, Bruns enlève à ce dernier discours tout caractère chalcédonien, puisqu'il ne compte que deux discours de «couleur antiochienne», l'un est «Sur la foi et sur l'incarnation de Notre-Seigneur» et l'autre «Sur Notre-Seigneur et la foi».[31] Dans notre 2ème article sur les Isaac, nous nous sommes prononcé pour le caractère miaphysite du discours.[32] Mais commençons d'abord par le discours le moins compliqué, celui sur le perroquet.

Il va sans dire que le discours sur le perroquet reflète incontestablement la doctrine miaphysite, en raison d'abord de l'ajout de la formule «théopaschite», qui avait engendré une polémique exaspérée sous Pierre le Foulon. A cette formule se joint également un ensemble d'arguments christologiques qui viennent confirmer et conforter la thèse du miaphysisme de l'auteur. Un premier argument réside dans l'accusation que porte l'auteur contre ses adversaires, à qui il reproche de diviser le Fils et de substituer par conséquent une quaternité à la Trinité.[33] A vrai dire, ce reproche s'adresse aussi aux Chalcédoniens qui, dans la perspective miaphysite, sont confondus avec les adeptes de Nestorius.[34] Un second argument consiste à déceler dans l'hérésie dite «nestorienne» une autre forme de paganisme,[35] ce qui justifie aux yeux de l'auteur le rapprochement qu'il établit entre la tentative de créer un dieu nouveau et l'idolâtrie du peuple juif qui se forgea un dieu en or.[36] Avec tant d'autres, ces idées se retrouvent chez des contemporains de l'Antiochien, notamment chez Jacques de Saroug et Philoxène de Mabbog. En fait, l'assimilation de la doctrine dyophysite au paganisme est bien attestée chez Jacques, qui fait remonter la doctrine de Nestorius à une idée païenne par le fait de compter un Fils à côté du Verbe, un

e di Antichità christiane, t. 2, 1983, p. 1828 (le même texte est repris dans *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, t. 1, 1983, p. 1247 et dans *Encyclopedia of the Early Church*, t. 1, 1992, p. 416).

31 Bruns, *Isaak* (n. 22), p. 607 dans *LThK* et p. 932 dans *RAC*.

32 Nous y reviendrons, *infra*, p. 20-21.

33 Bedjan 742,13-14:
Lorsque les «diviseurs» *(plîgûtâ)* osèrent créer deux natures et deux Fils
Et établir une quaternité à l'intérieur du mystère de la Trinité.

34 Cf. notre *Syr. Theol.*, p. 457, n. 32, où nous renvoyons à l'étude de J. Lebon, *La christologie du monophysisme syrien*, dans *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*, éd. A. Grillmeier et H. Bacht, t. 1, Wurzbourg, 1951, p. 425-480. Pour Philoxène, cf. de Halleux, *Diss.*, p. 512 et pour notre discours, van Esbroeck, *Parrot*, p. 474. Nos références aux écrivains syriaques contemporains des Isaac ne sont pas exhaustives, mais servent de simple illustration. Pour cette raison, nous éviterons, quand c'est possible, de renvoyer à leurs œuvres dans le but d'alléger notre texte.

35 Bedjan 742,15-16.

36 Bedjan 744,10-11.

Fils qu'on réduit de la sorte à une idole.[37] De sa part, Philoxène rejette la conclusion à laquelle aboutit son adversaire, un moine «nestorien» nommé Habib, d'après laquelle l'expression «Dieu devient homme» serait une formule païenne. C'est bien en concevant un homme qui devient dieu, lui réplique philoxène, qu'on s'expose au paganisme, du fait qu'on ajoute un homme à la Trinité.[38] Mais c'est aussi par le biais de la théorie sur la généalogie du «nestorianisme» que l'Antiochien se rapproche de ses contemporains syriaques. Si l'on se fonde sur l'analyse que consacre de Halleux à la généalogie «nestorienne» chez trois auteurs syriaques, Philoxène, Syméon de Bet-Aršam et Sévère d'Antioche,[39] force est de constater que Jacques de Saroug et notre auteur s'incrivent également dans cette ligne. Pour sa part, traçant l'origine et le développement de cette théorie, Jacques reconnaît «qu'elle a commencé avec les disciples de la maison de Simon (le Mage), fut exprimée différemment par Paul de Samosate, c'est par ruse que Diodore (de Tarse) et Théodore (de Mopsueste) l'ont notifiée moyennant la rhétorique et la richesse de la culture des Grecs, Nestorius en fut un interprète, l'a rendue célèbre et l'a propagée grâce à un discours bien charpenté», et le texte évoque par après Théodoret et le Tome de Léon.[40] Quant à Isaac, il fait remonter à deux reprises l'hérésie des deux Fils, ou la création d'un dieu nouveau, aux adeptes de Simon le Mage qu'il accuse d'appeler le Christ une «demeure» *('mûryâ)*, un «temple» *(hayklâ)* ou une «créature» *(kyanâ)*, de lui refuser la souffrance de la croix et de prétendre que cet homme Jésus est digne de gloire.[41]

Si l'on tient compte de l'analyse de de Halleux, Isaac d'Antioche qui présente

37 Pour exprimer sa pensée, Jacques recourt à un langage plutôt symbolique. C'est ainsi qu'il accuse le Mauvais d'exploiter certains hommes pour combattre l'économie du Fils. Par Nestorius et ses adeptes, le Mauvais insuffle son poison «par la parenté qu'il a avec le paganisme ancien» (*Lettres*, 114,22); ainsi «cherche-t-il à introduire une idole avec le (Fils) unique de Dieu» (*ibid.*, 115,10-11). Ayant assimilé les Chalcédoniens aux adeptes de Nestorius, il s'adresse au lecteur en s'exprimant ainsi: «reconnais, ô (homme) orthodoxe qui écoute, que cette pensée a formé cette doctrine à partir de la saleté *(teṭrâ)* du paganisme» (*ibid.*, 116,11-12), du fait qu'elle introduit un autre à côté de Dieu, transformant ainsi la Trinité en quaternité.

38 Mhabib 3, 574,5sv; 618,20sv.; LMn 52,14sv. Cf. DE HALLEUX, *Diss.*, p. 232. 361.

39 A. DE HALLEUX, *Die Genealogie des Nestorianismus nach der frühmonophysitischen Theologie*, dans *Oriens Christianus* 66, 1982, 1-14. D'après cette théorie de l'origine, la doctrine de Nestorius remonte aux Juifs et fut préparée par Simon le Mage, Ébion d'Artemin, Paul de Samosate, Théodore de Mopsueste, Diodore de Tarse et Photin. Toutefois, note de Halleux, la théorie de Philoxène est plus ancienne du fait qu'elle exclut Simon le Mage, Diodore et Photin. Pour l'auteur, cette théorie date du milieu du VIe siècle et fut élaborée à l'école d'Édesse. Cf. aussi ID., *Diss.*, p. 201.

40 *Lettres* 70, 27-71,2; cf. aussi 72,6-9. Jacques est plus proche de Syméon de Bet-Aršam, même de Sévère, que de Philoxène, puisqu'il considère Simon le Mage comme le fondateur de cette doctrine et compte Diodore de Tarse parmi ses défenseurs. En revanche, à la différence des deux auteurs, Jacques omet Ébion, Artémon et Photin.

41 Bedjan 743,20-744,3.

la même théorie doit nécessairement appartenir à l'école d'Édesse, ce qui constitue un élément important pour l'identification de sa personnalité. Mais si cela est vrai, ne faudrait-il pas avancer de quelques années la datation de cette théorie, pour la situer à la fin du Ve siècle, date qui correspondrait à la rédaction du discours sur le perroquet? En effet, dans l'étude qu'il consacre à ce discours, van Esbroeck discerne, en plus d'une référence à la formule «théopaschite» du Trisagion liturgique, une allusion probable à la clause «Christ roi» qui fut introduite par Calendion (482-484), ce qui permet de proposer l'année 482 comme date probable pour la rédaction du discours.[42] Ainsi, si le discours fut composé vers l'année 482, la théorie de l'origine du «nestorianisme» qu'on trouve chez Isaac serait à dater d'avant le VIe siècle.

À se limiter au discours sur le perroquet, on est à même de relever d'autres traits qui rapprocheraient la christologie d'Isaac de celle des auteurs syriaques contemporains. Il en est ainsi de l'affirmation d'après laquelle l'attribution de la Passion et de la croix à un homme signifierait la négation du salut, étant donné que l'homme, ayant besoin d'être sauvé, est incapable d'apporter un salut qui relève de la seule compétence de Dieu.[43] Encore davantage Isaac se rapproche-t-il de ses contemporains syriaques par la synonymie qu'il établit entre les deux termes «hypostase» et «nature» en christologie.[44] C'est à cette hypostase divine, et non à une nature humaine qu'Isaac, tout autant que les écrivains syriaques contemporains, attribuent les actes qui constituent l'économie salvifique du Fils, à commencer par sa naissance jusqu'à sa mort et sa descente au schéol.[45] En outre, Isaac serait probablement parmi les premiers pionniers qui ont formulé le principe du «devenir de Dieu», que de Halleux établit comme l'«essence», l'«affirmation fondamentale», la «clef de voûte», «cette notion (qui) constitue donc véritablement la charnière de toute la synthèse philoxénienne, non seulement christologique, mais aussi sotériologique».[46] Non seulement qu'Isaac applique le «est devenu homme» au Fils qui est Dieu et

42 van Esbroeck, *Parrot*, p. 469. À la p. 474, l'auteur relève le texte (Bickell I 289-300 = Bedjan 744,14-17), où Isaac parle d'un unique chef qui ordonna d'honorer cette «idole», en voyant dans le terme d'idole un renvoi à «Christ roi» que le chef, c'est-à-dire Calendion, imposa.

43 Bedjan 743,17-18; 744,4-5; 745,20-746,1sv. Cf., pour Philoxène, de Halleux, *Diss.*, p. 396. 488 et *notre Syr. Theol.*, p. 457-458. 488 (pour Jacques) et p. 557 (pour Philoxène).

44 Ayant rejeté la division du Christ en deux natures, Isaac confesse qu'il est un «dans son hypostase» (*ba-qnûmeh*; Bedjan 747,6). Cf., pour Philoxène, de Halleux, *Diss.*, p. 376. 383. 386. 446 et notre *Syr. Theol.*, p. 460-461. 483 (pour Jacques) et 539 (pour Philoxène). Nous souscrivons à ce que dit de Halleux à propos de cette synonymie, qui ne se justifie que par le fait que la nature et l'hypostase excluent le nombre, mais non qu'elles s'identifient absolument car la nature se réfère à l'espèce commune tandis que l'hypostase est ce qui individualise et particularise la nature.

45 Bedjan 750-753. Cf., pour Philoxène, de Halleux, *Diss.*, p. 382-383 et notre *Syr. Theol.*, p. 455-458. 477-480 (pour Jacques) et 505. 511. 528 (pour Philoxène).

46 de Halleux, *Diss.*, p. 319. 339. 360. 398 respectivement.

homme,[47] mais il rejette les critiques que portent les dyophysites sur le «devenir» *(hwayâ)* du Fils et juge inadéquate la formulation qu'ils proposent d'un Fils qui a habité dans un homme ou un temple.[48] A vrai dire, les éléments que de Halleux considère comme formant l'originalité de l'approche christologique de Phioxène se trouvent déjà, en germe il est vrai, chez Isaac et, un peu plus tard, chez Jacques de Saroug.[49] Il reste cependant vrai que Philoxène reprend ces données qui auraient appartenu à l'école d'Édesse et qui furent élaborées dans son enceinte et il les soumet à une argumentation plus développée.

Tout autant que le discours précédent, le caractère miaphysite du discours sur la foi est reconnu par ceux qui distinguent les deux Isaac.[50] Au-delà d'une polémique contre Euthychès et Nestorius, où Isaac s'attaque au double extrémisme dont l'un nie l'humanité et l'autre la divinité du Fils, d'autres éléments de l'argumentation reflètent une option miaphysite on ne peut plus nette. C'est ainsi que l'auteur défend la conception d'une unité christique faite à partir *(men, ek)* du Père et de la Vierge, ce qui exclut tout ajout *(tawseftâ)* dans la personne du Fils.[51] Mais s'il se fonde sur la confession de l'apôtre Thomas pour éloigner le double écueil présenté par Nestorius et Eutychès, il maintient unies l'humanité et la divinité dans le Fils. En fait, l'auteur refuse que ces deux éléments forment «deux *prosopa*» *(tren parṣûpîn)*, ou «deux nombres», puisqu'il considère que l'unique Fils est parfait à partir des deux.[52] En un seul endroit, l'auteur confesse l'unicité de la nature du Fils, en ajoutant qu'il est une «hypostase composée»:[53]

Une seule est la nature du (Fils) unique — une hypostase composée sans changement.

Cette façon de s'exprimer s'insère parfaitement dans la logique de tout le discours, même si l'expression «hypostèse composée» confère au texte une

47 Bedjan 747,8-9:
Saint, Saint, Saint est Dieu — qui est devenu homme par son amour.
Lui-même est Dieu — et lui-même est aussi homme.

48 Bedjan 746,14-15:
Saint, Saint, Saint est Dieu — dont le «devenir» fut calomnié par les impies.
«Il a habité dans un homme» — (disent) les audacieux qui ont blasphémé et ont succombé à l'impiété.

49 Pour Jacques de Sarourg, cf. notre *Syr. Theol.*, p. 455-456.

50 Cf. *supra*, n. 27. Nous rappelons qu'il s'agit du discours publié par Bickell I 54-79 et Bedjan 712-725.

51 Bedjan 720,20-721,1sv. Pour Philoxène, cf. DE HALLEUX, *Diss.*, p. 158 et notre *Syr. Theol.*, p. 470. 492-493 (pour Jacques) et p. 547. 548 (pour Philoxène).

52 Bedjan 721,18-722,1sv. Voici ce qu'il écrit, Bedjan 723,15: «A partir du Père et à partir de nous, tu es un seul, un (Fils) unique sans séparation». Isaac revient à deux reprises à la confession de Thomas l'apôtre (Jn 20,28): Bedjan 721,13 et 724,11.

53 Bedjan 723,1.

tonalité plutôt néochalcéldonienne.[54] D'ailleurs, la justaposition de «nature» et d'»hypostase» dans ce vers confirme encore une fois leur synonymie dans la perspective des auteurs miaphysites.

Des arguments d'un autre ordre, dont la valeur n'est pas pour autant à mépriser, confèrent au discours une saveur miaphysite et le rapprochent des écrits des écrivains syriaques contemporains. Dans le but de souligner la divinité du Fils, Isaac, comme ses contemporains, rapporte le témoignage des éléments cosmiques qui se sont miraculeusement transformés lors de la crucifixion du Fils.[55] Une autre idée qu'Isaac partage avec ses contemporains serait celle d'expliquer la possibilité de la mort du Fils par la réalité de l'incarnation, s'il est vrai que, dans la mort, le Fils livre son corps en croix.[56] Il va sans dire que cette argumentation est parfaitement conforme avec la conception que se fait Isaac, en accord avec ses contemporains, du salut comme œuvre de la personne divine du Verbe incarné. C'est d'ailleurs dans cette perspective qu'il accuse les dyophysites, comme il le fait dans le discours précédent, de calomnier le salut donné par le Fils unique lorsqu'ils l'attribuent à l'homme Jésus.[57] Contre eux, il évoque le phénomène de la sortie de l'eau et du sang du côté transpercé du Christ en croix (Jn 19,34) pour y lire à la fois sa mort signifiée par l'eau et la préservation de sa vie signifiée par le sang.[58] Un autre trait qui aurait défini un lieu commun chez les miaphysites syriaques est la comparaison établie entre l'hérétique qui scrute le mystère et le juif qui crucifie le Fils. Isaac aggrave encore ce parallèle lorsqu'il accuse le scrutateur d'être pire que le juif parce qu'il commet son mal avec préméditation, contrairement au juif qui ignore la gravité de son acte.[59] Par ailleurs, cette parenté spirituelle qu'a Isaac avec ses contemporains dépasse l'ordre des idées pour rejoindre celui du vocabulaire.

54 Nous ne pouvons partager l'opinion de Landersdorfer, *Schriften* (n. 16), p. 148 et n. 3, qui suit sur ce point Assémani et qui traduit le terme *kyanâ* par personne, en alléguant que ce qui précède reflète le combat contre le miaphysisme et que le texte, dans sa formulation, doit avoir été falsifié par un scribe miaphysite. En fait, les traits à caractère miaphysite que nous avons relevés précèdent la formulation que discute ici Landersdorfer.

55 Bedjan 715,12-15. Pour Jacques de Saroug, cf. *Lettres*, p. 14. 49. 52. 54-55. 80. 110. 136, et notre *La théologie de Jacques de Saroug*, t. II: *Christologie, Trinité, eschatologie, méthode exégétique et théologique*, Kaslik, Liban, 2000, p. 141.

56 Bedjan 716,11-14; 722,12-29. Cf., pour Philoxène, de Halleux, *Diss.*, p. 158 et notre *Syr. Theol.*, p. 480. 494 (pour Jacques) et p. 528-530 (pour Philoxène).

57 Bedjan 721,5-8. Cf. notre *Syr. Theol.*, p. 489-490. 494 (pour Jacques) et p. 551 (pour Philoxène).

58 Bedjan 720,12-19. Pour Jacques, cf. notre *Théologie II* (n. 55), p. 138; pour Philoxène, cf. de Halleux, *Diss.*, p. 493, où le docteur syriaque ne signifie pas la vie et la mort par le sang et l'eau respectivement, mais il interprète le jaillissement même de ces deux éléments du côté transpercé comme étant un signe de vie.

59 Bedjan 717,16-718,1sv. Pour Jacques de Saroug, cf. *Lettres* 32,27-28, où l'on voit assimilés les scrutateurs aux dyophysites qui ont compté deux dans le Fils, tandis que les Juifs sont accusés d'avoir nié sa divinité.

Sans vouloir répertorier ici toutes les affinités du langage, signalons, à titre d'illustration, deux rapprochements pertinents: l'appellation «poison du serpent» donnée à l'origine de l'hérésie «nestorienne» et qu'on trouve à la fois chez Isaac et chez Jacques de Saroug,[60] et l'appellation «fille de lumière» donnée à l'Église qui reconnaît l'unité du Fils sans avoir à recourir à la recherche (*'uqabâ*).[61]

Un 3ème discours de caractère miaphysite s'intitule «Sur la foi et contre Nestorius et Eutychès les hérétiques».[62] L'appartenance doctrinale de ce discours fut très discutée et, jusqu'ici, un consensus à son sujet n'a pas été établi pour la simple raison que les uns le jugent de contenu chalcédonien, tandis que d'autres le comptent parmi le écrits miaphysites.[63] En fait, ce qui a semblé induire les chercheurs en erreur quant à la confession de l'auteur, c'est l'évocation, tout à la fin du discours, d'un certain «Père», probablement l'évêque de l'auteur que celui-ci tient pour orthodoxe.[64] Mais il faut avoir déterminé au préalable la christologie inscrite dans le discours pour procéder à l'évaluation de la «foi orthodoxe» à laquelle ce «Père» adhère. À première vue, étant orienté contre Nestorius et Eutychès et défendant l'existence de l'humanité et de la divinité du Fils, le discours porte à croire que l'auteur est de confession chalcédonienne, en oubliant qu'un miaphysite n'aurait pas argumenté différemment contre les deux prétendus hérétiques. Mais une étude approfondie et minutieuse du texte ne manque pas de faire dégager plusieurs traits qui confirmeraient la tendance miaphysite, même si la formule d'une seule nature n'y figure pas. Pour ce faire, nous récapitulons ici, sans les approfondir, les éléments que nous avons soulignés dans l'un de nos articles précédents: le Fils est «un» dans sa divinité et dans son humanité, le Christ et Jésus sont reconnus immédiatement Dieu et ils ne constituent pas une nature humaine à part, l'accusation portée contre l'auteur de nier la corporalité du Fils, ce qui laisse supposer qu'il appartient plutôt au parti miaphysite.[65]

Cependant, à creuser davantage le texte, d'autres éléments viennent conforter la thèse du miaphysisme de l'auteur. À côté de Jésus et du Christ conçus comme Dieu, on relève l'expression «Corps de Dieu» que confesse l'Église à

60 Bedjan 714,11-12. Pour Jacques de Saroug, cf. *Lettres* 59,24-60,1.

61 Bedjan 720,20-21; cf. notre *La théologie de Jacques de Saroug*, t. I, *Création, anthropologie, ecclésiologie et sacrements*, Kaslik, Liban, 1993, p. 138.

62 Cf. *supra*, n. 27. Il s'agit du discours publié par Bickell 24-32 et Bedjan 800-804.

63 Les savants qui le comptent parmi les écrits de tendance chalcédonienne suivent Bedjan (*Homélies*, p. IV. XIV). Bruns est le seul qui ait jugé que son contenu est miaphysite. Dans notre *Clé II*, nous avons relevé quelques traits qui paraissent confirmer la doctrine miaphysite de ce discours.

64 Bedjan 802,17; 804,15.

65 Cf. notre *Clé II*.

laquelle l'auteur appartient,[66] allusion certaine à cette union immédiate entre Dieu et son corps, ou entre Dieu et l'humanité qu'il a prise à partir de Marie. En plus, l'auteur reprend une formule typiquement miaphysite pour exprimer l'incarnation de Dieu, celle de «un de la Trinité qui s'est incorporé à partir de Marie», qu'on trouve d'ailleurs chez des contemporains syriaques.[67] Ainsi, la démarche de l'auteur reflète une christologie où les actes de l'économie du salut sont rattachés au Verbe Dieu, sans qu'il y ait un moyen terme qui assure l'unité entre la divinité et l'humanité dans le Fils. À cet égard, l'expression que l'auteur répète inlassablement et qui est «Dieu qui s'incarne» s'insère parfaitement dans cette perspective. Encore plus la vision miaphysite est-elle attestée dans l'interprétation que l'auteur donne de Jn 1,18, où l'incarnation est perçue comme ce qui permet de voir Dieu «corporellement» *(pagranayît)*.[68] Le même accent se dégage du rejet de l'idée eutychienne, d'après laquelle Dieu a passé par Marie comme par un canal; l'auteur s'y oppose en soutenant que le Fils «s'est vêtu d'un corps à partir d'elle et fut homme».[69] Une autre caractéristique propre aux miaphysites et qu'on retrouve dans ce discours est l'appel à ne pas scruter le mystère, principe qu'ils brandissent contre leurs adversaires dyophysites accusés de rationalisme.[70]

Avec ce 3ème texte sur la christologie se trouvent ainsi clos les discours complets qu'on peut ranger dans le sillage de la doctrine miaphysite. Ce fait montre à quel point l'Antiochien était peu préoccupé, si l'on juge du moins d'après ses écrits, par le problème christologique. Cette remarque n'est pas contredite par le fait que, dans l'un ou l'autre texte du docteur syriaque, l'une ou l'autre question christologique resurgit. Mais tous les textes qui contiennent des réflexions christologiques n'appartiennent pas à l'Antiochien, loin s'en faut. Et, pour commencer, précisons que la ***sûgîtâ*** (=hymne alternée) intitulée «Sur la (Vierge) bienheureuse et les scrutateurs» n'appartient pas à notre auteur. L'ayant démontré dans l'un de nos articles précédents,[71] nous nous dispensons ici de lui consacrer une analyse, sachant toutefois qu'elle reflète une ambiance nettement miaphysite.[72] À cette ***sûgîtâ***, nous associons un extrait d'un discours

66 Bedjan 803,11.

67 Bedjan 802,8. Pour Jacques de Saroug, cf. *Lettres*, p. 20. 23. 56. 60. 86. 246. Pour Philoxène, cf. DE HALLEUX, *Diss.*, notamment p. 351-363 et notre *Syr. Theol.*, p. 514-515.

68 Bedjan 801,12-15. La même expression se trouve chez Jacques de Saroug; cf. notre *Syr. Theol.*, p. 479.

69 Bedjan 801,18-19. Pour Philoxène, cf. DE HALLEUX, *Diss.*, p. 364.

70 Bedjan 801,15; 804,7. Pour Jacques de Saroug, cf. notre *Théologie II* (n. 55), p. 448-461; pour Philoxène, cf. DE HALLEUX, *Diss.*, p. 157. 327;328. 330. 476. 511-512. 515 et notre *Syr. Theol.*, p. 560.

71 Cf. notre *Clé II*. La ***sûgîtâ*** a été publiée par Bickell I 78-84 et a comme incipit ܚܒ̈ܝܒܐ ܬܘ ܬܘܘ ܫܒܚܘ.

72 En voici les thèmes qui constituent la doctrine miaphysite de ce texte: l'insistance sur l'unicité

dont le contenu, tout autant que la rythmique, se démarque de la pensée de l'Antiochien.[73] En revanche, un autre discours qui ne porte pas directement sur la question des natures dans le Fils, mais qui s'interroge sur le sens de sa mort, appartient à l'Antiochien et est intitulé «Sur la passibilité et l'impassibilité du Dieu Verbe qui s'est incarné».[74] Déjà l'expression «Dieu Verbe qui s'est incarné» qu'on repère dans le titre donne le ton, évoquant une réflexion à tendance miaphysite dans la mesure où l'économie de l'incarnation est perçue comme une décision et une réalisation revenant au seul sujet agissant qui est le «Dieu Verbe». On verra également que la totalité du contenu du discours trahit une ambiance miaphysite, et différents arguments qui y sont développés rapprocheraient l'auteur de ses contemporains syriaques professant la même doctrine.

Déjà dans la longue ouverture du discours, l'invitation à ne pas scruter le mystère du Fils prépare parfaitement les thèmes proprement miaphysites qui seront abordés dans le discours lui-même.[75] Toujours à l'intérieur de cette ouverture, l'accusation de paganisme portée contre les adversaires rappelle l'argumentation que les contemporains miaphysites opposaient aux nestorianisants, y compris les chalcédoniens.[76] En fait, le sujet que les adversaires cherchent à scruter est la mort du Fils, avides qu'ils sont de savoir si cette

du Fils dans son incarnation, étant «un seul» avant et après s'être vêtu du corps (Bickell I 98-99). C'est à l'unique Fils qu'il faut attribuer les «choses nobles» et les «choses modestes», ce qui signifie qu'il ne faut pas les répartir entre sa divinité et son humanité (I 106-109). C'est dans cette perspective que l'auteur interprète la mort du Fils, qui ne meurt pas dans sa nature divine mais est mort à cause de l'économie du corps (I 101-104). On retrouve également le thème du caractère inaccessible du mystère qu'il est interdit de scruter, même si le mystère dont il s'agit ici concerne la personnalité de la Vierge qui donna le lait tout en restant vierge, un phénomène que l'auteur qualifie de miraculeux, à la manière de Philoxène qui considère que les actes économiques du Fils relèvent du miracle (I 39-49; cf. notre *Syr. Theol.*, p. 530-531. 552). Tout comme Philoxène (cf. *ibid.*, p. 557-558), l'auteur de ce discours prétend que si la Vierge avait enfanté par voie naturelle du mariage, elle aurait donné naissance à un homme (I 18-19).

73 Il s'agit de cet extrait sur la foi publié par Bickell I 176-179 et dont l'incipit est ܒܗܝܡܢܘܬܐ ܘܐܡܪ ܐܢܐ Non seulement la rythmique peu harmonieuse, mais également le caractère superficiel du contenu tranchent pour sa non appartenance à l'Antiochien. Il en est ainsi lorsque l'auteur assimile la corruption subie par le Fils à «notre maladie» (I 18-19), ou lorsqu'il détermine cette corruption par les coups que le le Fils endura de la part de ses bourreaux (I 24-25). Non moins superficielle est l'idée que le Fils subit la corruption «en apparence» *(ba-ḥzatâ)*, qu'il définit par ailleurs par la «vue des yeux» et non réellement, dans sa nature divine (I 30-33).

74 L'incipit est ܠܐ ܚܫܬܐ ܗܝ ܡܚܫܢܘܬܗ (n. 27).

75 Bedjan 725-730. L'auteur s'attaque aux scrutateurs qui s'interrogent sur le «comment», sur l'essence du mystère, au lieu de remercier la bonté de Dieu et lui rendre gloire. Ces adversaires sont certainement les «nestoriens», mais ils peuvent également être des chalcédoniens accusés d'avoir introduit du «nouveau» dans la foi de l'Église (Bedjan 725,17-726,2).

76 Bedjan 727,6-13. Cf. *supra*, p. 15 et n. 34.

mort porte atteinte à la nature divine.[77] À leur adresse, l'argumentation de l'Antiochien revêt une couleur nettement miaphysite: seule la mort de Dieu sauve, parce qu'elle tue la mort et triomphe de la passion. Mais, dans la mort, Dieu ne meurt pas comme Dieu, dans sa nature divine, mais parce qu'il s'est vêtu du corps, la meilleure preuve étant qu'il donne la vie par sa mort.[78] Autrement dit, la mort du Fils eut lieu en raison de son corps. Cependant, précise l'auteur, entre Dieu et son corps il n'y a aucune «aliénation» *(nûkrayûtâ)*, allusion à ceux qui, aux yeux de l'auteur, divisent le Fils.[79] Mais pour montrer que c'est Dieu qui meurt en croix, l'auteur reprend une preuve partagée par les miaphysites, celle qui évoque la transformation des éléments cosmiques lors de la crucifixion.[80] Une autre preuve, caractéristique elle aussi des miaphysites, consisterait à dire que le commun des mortels meurt pour soi et que, par conséquent, sa mort n'a pour effet que l'acquittement d'une dette qu'il a contractée. En revanche, seule la mort de Dieu donne le salut, parce qu'elle n'est pas inscrite dans sa nature mais qu'elle est le fruit d'un acte volontaire (Jn 10,18).[81]

Mais dans sa réflexion sur le rapport entre la nature et la volonté divines eu égard à la mort du Fils, l'auteur partage des idées communes avec ses contemporains syriaques de même confession. C'est ainsi que, pour avoir soutenu que la mort est un acte volontaire, l'Antiochien exclut toute contrainte exercée sur le Fils dans le choix de sa mort; autrement, conclut-il, sa mort se réduirait

77 Bedjan 729,17-18. En plus, ce qui est dit à la fin du discours au sujet de la préférence de l'amour et de l'écoute à la recherche et l'appel à être simple *(bûrâ, pšitâ)* et à vaquer à l'adoration, loin des investigations (Bedjan 732-733 et 736, 3sv), rappellent l'appréciation que donnent Philoxène et Jacques de Saroug au sujet de la connaissance de Dieu (cf. DE HALLEUX, *Diss.*, p. 423-445 et notre *Théologie II* (n. 55), p. 404-466).

78 Bedjan 732,3-8:

Par sa mort, il montra qu'il était immortel	car, mourant, il donna la vie.
Par cela le monde apprit	que Dieu ne souffre jamais.
Qui peut mieux persuader	que Dieu est immortel,
Comme sa mort à lui enseigne	que la vie se donna abondamment aux mortels.
Que Dieu ne meurt pas,	voici ce que l'homme ignore.
Par sa mort il enseigna	que la mort ne peut pas l'approcher.

Bedjan 734,14:

Sa nature étant impassible	c'est sa volonté qui pâtit dans son corps

Pour des idées similaires chez des contemporains, cf., pour Philoxène, DE HALLEUX, *Diss.*, p. 484-491 et notre *Syr. Theol.*, p. 474. 483 (pour Jacques) et p. 507. 530 (pour Philoxène)

79 Bedjan 734,16-17:

N'introduis pas une «aliénation»	entre Dieu et son corps.
Le corps est celui de Dieu	dont il s'est vêtu à partir d'un sein vierge.

80 Bedjan 731,18-19; 732,2. Pour Jacques, cf. *supra*, n. 55.

81 Bedjan 734,1-12. La même argumentation est présentée par Philoxène; cf. notre *Syr. Theol.*, p. 551.

à un phénomène naturel.[82] En écho à une idée qui sera reprise par Philoxène, l'Antiochien se livre à une argumentation subtile qui laisserait croire que ce n'est pas l'acte volontaire qui crée en Dieu une «passion», mais c'est plutôt le fait d'empêcher Dieu d'exercer sa volonté qui l'affectera de «passion», qui est la tristesse.[83] Quoi qu'il en soit, Isaac défend aussi, à l'instar de ses contemporains syriaques, l'harmonie en Dieu le Verbe entre sa nature divine et sa volonté, puisqu'il présuppose entre les deux une harmonie éternelle qui durera à jamais:[84]

Sa nature étant impassible, c'est grâce à sa volonté qu'il agit
Non pour créer un conflit entre sa nature et son vouloir.
Sa nature glorieuse est conforme à sa volonté dans son acte;
Sa volonté et sa nature traduisent la même gloire de son Essence.

À part ces textes, il ne nous reste qu'un fragment qui reflète la doctrine miaphysite. Il s'agit d'un extrait du discours intitulé «Sur les demandes et la prière des justes», où l'auteur discute la prière que Jésus adressa à son Père sur la croix (Mt 26,39 et paral.).[85] Il en conclut à l'existence d'une seule volonté qui est celle du Père, à laquelle vient se mélanger *(ḥlaṭ)* la volonté du Fils: «Par le «que ce ne soit pas ma volonté», il mélangea sa volonté à celle du Père». Il en ressort que le Fils possède une volonté propre à lui, mais qu'il la mélange à celle du Père pour que les deux volontés forment une parfaite unité:

Sa volonté fut telle que la volonté du Père soit.
Et si quelqu'un comprend (*neb'ê*; litt: chercher) dans cette parole
deux volontés; il n'y a en a pas.

Le résultat de cette unité est la confession d'une seule volonté christique *(ḥad ṣebyanâ)*, qui exclut l'existence «d'un (autre) et d'un autre *(ḥad wa-ḥrînâ)*» et, par conséquent, d'une volonté du Fils «étrangère, en dehors de celle du Père». Cette interprétation du texte évangélique telle que présentée ici par notre auteur remonte à Éphrem, comme nous l'avons souligné ailleurs pour Jacques de Saroug. Il serait anachronique d'y chercher un monothélisme avant la lettre, même si, comme le démontre Lebon, tout monophysisme contient en germe le monothélisme.[86] Plus loin, nous confronterons ce texte à un autre de couleur

82 Bedjan 730,17: «Si la contrainte l'a amené (à agir), cela s'appelerait alors ‹mort›.» Il serait intéressant de comparer avec Philoxène, qui soutient la même idée; cf. DE HALLEUX, *Diss.*, p. 473-481.

83 Bedjan 730,18-731,1. Cf., pour Philoxène, DE HALLEUX, *Diss.*, p. 347, où il s'agit plutôt, mais l'argumentation est la même, du devenir non réalisé qui affecte Dieu de «passion».

84 Bedjan 731,6-9. Pour Philoxène, cf. notre *Syr. Theol.*, p. 509-510; DE HALLEUX, *Diss.*, p. 232. 349.-350. 490.

85 Le discours se trouve dans l'Add. 14.535, fol. 5a.

86 Cf. notre *Syr. Theol.*, p. 464, où nous rapportions l'opinion de LEBON, *Monophysisme syrien* (n. 34), d'après laquelle la négation des deux volontés est une conséquence logique de la négation des deux natures. Lebon trouve que cette position est défendue par Philoxène et

chalcédonienne, ce qui éclairera la différence entre les deux tendances christologiques dans l'explication d'un seul et unique thème, qui est ici la prière finale de Jésus.[87]

Pour l'ensemble des textes restants, on ne relève pas d'allusions qui permettent d'identifier la doctrine de l'Antiochien. Quant aux trois discours sur la naissance de Notre-Seigneur dans la chair, nous continuons à douter de leur appartenance à Isaac d'Antioche.[88] Soulignons toutefois que la doctrine qui y est développée est celle miaphysite, qu'on a déjà repérée grâce à deux indices: l'insistance d'une part sur l'unicité du Fils qui est engendré par les deux seins de son Père et de la Vierge et, d'autre part, l'idée que le corps assumé par le Fils n'est pas un autre en dehors de lui et qu'il a assumé par la suite.[89]

2. *Les discours de tendance chalcédonienne*

En comptant le discours «Sur la foi et contre Nestorius et Eutychès les hérétiques» parmi les textes miaphysites, il ne reste que deux discours relevant de la doctrine chalcédonienne. Le 1[er] est intitulé «Sur la foi et l'incarnation de Notre-Seigneur»,[90] par lequel nous commençons. D'entrée de jeu, l'auteur fait connaître son option doctrinale par la confession de «deux natures, un seul Dieu», qu'il conforte plus loin dans le texte en exigeant de son interlocuteur de professer «deux natures, une seule hypostase (*parṣûpâ*)» et qu'il couronne par une doxologie, dans laquelle il rend gloire à la «nature divine» qui a choisi «notre nature et y a habité» et à «son Nom» qui «s'est vêtu de notre nom».[91] Pour dissiper tout soupçon le concernant, l'auteur se refuse à être compté parmi les adeptes de Nestorius, et il le prouve en rejetant de «couper» *(sedqâ)* et de «séparer» le Fils en «deux prosopa» *(trên parṣûpîn)* ou deux Fils.[92] Abordant la question de l'unité christique, il s'attaque à ses adversaires qu'il accuse

constate que la reconnaissance des deux volontés par Sévère ne cadre pas avec le développement normal de sa christologie.

87 Cf. *infra*, p. 32-33.

88 Il s'agit des discours figurant dans Mos 1/37; cf. le jugement que nous avons émis à ce sujet dans *Clé II*. Malheureusement, nous ne pouvons procéder à une étude approfondie de ces discours, pour la raison que la photocopie dont nous disposons est illisible en beaucoup d'endroits.

89 Nous avons signalé ces deux textes dans notre *Clé II*. Ils se trouvent au fol. 76 et 86 respectivement. D'autres éléments viennent appuyer la thèse d'une doctrine miaphysite: le recours fréquent au titre «Unique» (*iḥîdayâ*; fol. 53. 54. 55), l'incarnation comme acte non de la nature mais de la volonté ou de la miséricorde de Dieu (fol. 60. 74), l'appel à ne pas scruter le mystère (fol. 60. 76. 78. 79. 80).

90 Bedjan 789-800; Bickell I 2-25 (n. 27).

91 Respectivement Bedjan 790,15; 798,16; 800,1. 3. D'autres formules dyophysites seront analysées plus loin, *infra*, p. 28-29, que l'auteur déduit à partir de textes scripturaires.

92 Bedjan 790, 13-14.

d'introduire dans le Fils le «mélange» *(mûzagâ)*, la «confusion» *(bûlbalâ)*, la «modification» *(šûgnayâ)* et le «changement» *(šûḥlafâ)*.[93] A vrai dire, son discours ne vise pas Eutychès ou les eutychiens, mais les adeptes de la christologie du «devenir du Fils» qu'on trouve attestée chez Jacques de Saroug et dont Philoxène est le farouche défenseur.[94] À l'encontre d'eux, il fait valoir que l'unité confusionelle qu'ils soulignent conduit à supprimer à la fois la divinité et l'humanité du Christ,[95] puisqu'aucune de ces dernières n'est conservée dans son intégrité après l'union. Mais plus encore, il les avise que le sens qu'ils donnent à la parole de Jn 1,14 a pour conséquence nécessaire d'abaisser le Verbe au rang d'une créature:[96]

Si le Verbe devient chair,	il serait alors chair et (non) plus Verbe.
S'il était devenu à partir de quelque chose,	il s'abaisserait à ce «quelque chose» par la création.
Il aurait ainsi un commencement,	et le Verbe disparaîtrait et la chair demeurerait.
Si c'était le Verbe qui devenait chair,	le Verbe serait absorbé dans la chair.

Même les accusations que l'auteur adresse à ses adversaires rejoignent en partie celles qu'on porte contre les adeptes de la christologie du devenir, à cette différence près que lui-même accorde plus de respect à Arius et à Marcion qu'aux théologiens du devenir qu'il accuse, comme on vient de le noter, de

93 Bedjan 790,1: «Pas de «mélange» et de «confusion», ni de «modification» et de «changement». Cf. aussi 791,3-6:

Ceux qui confessent en lui	et «mélange» et «changement»
Désespèrent de (connaître) les deux	entre sa divinité et son humanité.
Ayant introduit la «confusion»	et calomnié les deux (natures); laquelle reste-t- elle?
Qu'ils soient rejetés des deux (vies)	car ils le dépouillent des deux (natures).

Ce rejet des quatre termes qui signifient le «mélange» dans le Fils fait écho à une controverse où Philoxène fut impliquée. Ce dernier accepte comme valables, parce provenant de la tradition syriaque, les deux termes de «mélange» et de «mixtion» *(ḥûlṭanâ)*, auxquels il oppose les deux termes qu'il dénonce parce qu'ils traduisent la «passion» des deux états définis par les deux premiers termes, à savoir la «confusion» et la corruption *(ḥûbalâ)*. Cf. DE HALLEUX, *Diss.*, p. 231. 387. À vrai dire, notre auteur n'utilise pas le terme de «mixtion» et son opposé qu'est la «corruption», puisque son recours au premier terme prouve qu'il le tient pour orthodoxe (cf. Bedjan 793,2). En revanche, il discrédite le terme d'«amalgame» *(ḥbûkyâ)*, surtout le terme de «modification» *(ḥfûkyâ)* qui signifie pour lui l'origine du «changement» qui affecte le Fils. Preuve à l'appui, le terme de «modification» est à deux reprises placé avant le terme de changement (Bedjan 793,9; 796,1), et une seule fois (Bedjan 793,12) il est suivi par le terme de «devenir» auquel l'auteur attribue le sens de transformation:

S'il se modifie lui-même et devient	ce dont il se détache s'évanouit.

94 Cf., pour Philoxène, DE HALLEUX, *Diss.*, p. 331-347 et notre *Syr. Theol.*, p. 458-459. 462. 464-465. 479. 484-485 (pour Jacques) et 515-525 (pour Philoxène);

95 Bedjan 791,9-10:

Confessent-ils sa divinité?	si elle se transforme, elle n'est plus ce qu'elle est
Veulent-ils confesser son humanité?	elle n'est plus si elle est ainsi.

96 Bedjan 791,11-14.

transformer le Fils en une créature.[97] Mais sa polémique peut être de mauvais aloi lorsqu'il reproche à ses adversaires de se contenter de l'expression «il devient chair» et de supprimer l'expression «habita parmi nous» qui, à ses yeux, signifie l'assomption d'une humanité à la fois distincte de sa divinité et pourtant unie à celle-ci.[98] Il peut pousser loin sa polémique et présenter de ses adversaires une image caricaturale en attribuant à leur christologie du devenir et du changement qu'elle implique l'idée que la chair habite dans la chair:[99]

Voici qu'il dit «il devient chair» et comment a-t-il dit «il habita en nous»?
La chair n'habite pas dans la chair, l'os n'adhère pas à l'os!

C'est pour contrecarrer de telles conceptions que l'auteur préfère adopter, pour exprimer l'incarnation, les images du vêtement[100] et de l'inhabitation[101] et le concept d'assomption.[102]

Pour réfuter la doctrine du devenir de Dieu, l'auteur recourt à un ensemble d'arguments qu'il juge conformes à l'exégèse qu'il présente de certains textes scripturaires. Une première argumentation est tirée de l'expression «le Verbe est devenu chair» (Jn 1,14), où l'auteur recèle une succession, mieux encore une antériorité du Verbe par rapport à son entrée dans la chair, étant donné que le Verbe était au commencement (Jn 1,1) et que sa descente dans la chair est évoquée ultérieurement par le quatrième évangéliste.[103] Comme si, aux yeux de l'auteur, il était nécessaire de reconnaître la divinité et l'assomption

97 Bedjan 791,17-22. L'auteur préfère la doctrine d'Arius et de Marcion à la doctrine christologique qui transforme le Fils en chair, étant donné que Mani confesse que le Fils est créateur de toute chose et que Marcion le considère bon. Habib accusait Philoxène, en plus d'arianisme et de marcionisme, de manichéisme, d'eutychianisme et d'apollinarisme (cf., à simple titre d'exemple, Mhabib I 464,3sv.).

98 Bedjan 792,3:
Tu confesses que le Verbe est devenu chair
mais tu trouves difficile (d'accepter) qu'il «a habité parmi nous».

99 Bedjan 792,4-5. À vrai dire, les théologiens du devenir ne rejettent pas l'expression «il habita parmi nous», mais ils la comprennent autrement, c'est-à-dire dans le sens que le Verbe n'habite pas dans un homme, mais, étant donné que le «en nous» est pluriel, qu'il habite dans la nature humaine (pour Philoxène, cf. Trinité 168,13sv.; CJn 53,8sv). Par ailleurs, ils reprochent à leurs adversaires dyophysites d'enseigner que c'est le Christ qui devient, en qui vient habiter le Verbe (Trinité 217,28-218,1sv).

100 Voici quelques textes significatifs:
Votre nature s'est couverte de notre poussière,
ta splendeur s'est vêtue de notre boue (Bedjan 789,20);
Et tu t'es vêtu de moi sans que je sois absorbé en toi (790,5);
Dans ta miséricore, tu t'es vêtu de l'homme pour qu'il soit semblable à toi.
Tu l'as vêtu comme d'un vêtement non qu'on s'en dépouille et qu'il soit usé (790,8-9).

101 Tu as habité en moi, je n'ai (pourtant) pas été modifié (Bedjan 790,5).

102 M'ayant assumé, je n'ai pas changé (Bedjan 790,4); «Son humanité, il l'a assumée à partir de nous» (Bedjan 792,14).

103 Bedjan 792,10-21.

du corps par le Fils pour passer logiquement à la discussion de leur unité,[104] une allusion certaine contre la christologie du devenir qui situe l'unité dans une sorte de confusion qui absorberait le Verbe dans la chair.[105] Pour confondre encore ses adversaires à qui il reproche de prôner un changement de Dieu en chair, l'auteur se fonde sur Jn 1,18 («Nul n'a jamais vu Dieu») pour établir une distinction nette entre la nature divine et le corps assumé, celui-ci étant étranger à celle-là, la cachant et ne faisant jamais partie de son essence.[106] Dans la même ligne, l'auteur ajoute à son dossier un autre texte du prologue de Jn («Et la lumière luit dans les ténèbres et les ténèbres n'ont pu l'atteindre»: Jn 1,15), où il assimile les ténèbres au corps ténébreux et non au péché, un corps qui constitue un voile pour la lumière.[107] Il en infère que si les deux, la lumière et le corps, sont reconnaissables dans le Fils, le Verbe ne peut avoir été soumis au changement:[108]

Et s'il est un et il a changé par la suite   pourquoi trouve-t-on deux en lui?

L'auteur rassemble d'autres textes scripturaires susceptibles de confondre les adversaires. Cette fois-ci, il recourt au témoignage de Matthieu qui fait débuter son Évangile par la conception de Marie sous la motion de l'Esprit Saint (Mt 1,18). Il en dégage de cette conception virginale et de ce qu'elle comporte, à savoir l'insistance sur la corporalité du Fils et sur l'existence des deux natures, une incompatibilité avec la modification et le changement que les tenants de la christologie du devenir attribuent au Verbe incarné.[109] Un autre témoignage est puisé auprès de Jean-Baptiste: «Celui qui vient après moi et qui était avant moi» (Jn 1,27 selon la Pešittâ), sur lequel l'auteur se fonde pour rejeter une interprétation nestorienne du baptême de Jésus, laquelle le considérerait nécessaire pour l'accomplissement du Fils.[110] De ces paroles de Jean-Baptiste, l'auteur rapproche celles dites par Jésus dans sa prière en croix.[111] Il y perçoit une référence explicite aux deux volontés dans le Fils, se servant là aussi de ce texte

104 Bedjan 793,6-7:
Dans cet esprit j'ai écrit   ce qui a trait à la divinité et au corps
Afin que, eu égard aux deux   je parle de l'unité.

105 Bedjan 793,9-21. Philoxène déploie tant d'énergie pour rejeter cette accusation qui veut lire dans la christologie du devenir chair de Dieu une transformation de Dieu en chair (cf. DE HALLEUX, *Diss.*, p. 313. 339sv).

106 Bedjan 794,1-8. Il est intéressant de noter que, dans un discours de tendance miaphysite que nous avons déjà étudié, la mort de Dieu advient dans son propre corps de Dieu, ce qui affecte Dieu, étant donné qu'il n'y a pas d'«aliénation» entre Dieu et son corps (cf. *supra*, n. 79; le texte se trouve dans Bedjan 734,15-16).

107 Bedjan 794,9-17.

108 Bedjan 794,18.

109 Bedjan 795,18-796,3.

110 Bedjan 796,16-797,7.

111 Bedjan 797,8-10. Voici le texte de Lc 22, 42 tel que paraphrasé par l'auteur:

pour polémiquer contre les affirmations des théologiens du devenir de Dieu. En fait, il dégage une contradiction entre le texte scripturaire qui reconnaît une volonté propre au Fils et l'interprétation réductrice qu'il impute à ces derniers, celle qui transforme le Verbe en chair et exclut qu'«un autre a assumé un autre».[112] Leur position, conclut l'auteur, ressemble à celle d'Arius qui attribue la volonté au Logos et à Mani qui nie l'humanité du Christ.[113] C'est sur un texte similaire portant sur les deux volontés du Fils (Jn 5,30)[114] que l'auteur s'appuie pour accuser ses adversaires de diviser la nature de Dieu en y introduisant une contradiction avec sa volonté.[115]

Jusqu'ici, l'argumentation de l'auteur vise à discréditer la christologie du devenir présentée par ses adversaires miaphysites, en lui préférant le principe de l'assomption qu'il trouve attesté par l'expression «il habita parmi nous». Mais la polémique de l'auteur peut prendre une tournure plus directe, lorsqu'il aborde le sens du «devenir» auquel s'attachent les théologiens miaphysites. À l'encontre de leur interprétation, il rappelle que l'apôtre Paul dit aussi que le Fils est «devenu malédiction» (Gal 3,13) et que Dieu «l'a fait péché» (2 Co 5,21). Est-ce à dire, se demande-t-il, que le Fils s'est transformé en malédiction et en péché?[116] Si le devenir est compris comme une transformation en chair, comment le Verbe parvient-il à ôter la malédiction et à supprimer le péché? Et l'auteur de renverser la logique des adversaires en leur faisant comprendre que, comme le Verbe ne devient pas malédiction et péché, il ne devient non plus chair.[117] À vrai dire, l'auteur comprend l'incarnation comme une assomption

Père, s'il est possible que passe loin de moi (l'obligation) de boire le calice de la mort.
Mais que ce ne soit ma volonté mais ta volonté, Ô Père

Pour l'interprétation de ce texte scripturaire, cf. Bedjan 797,9-798,3.

112 Bedjan 797,18.

113 Bedjan 798,2-3. Nous avons vu, *supra*, n. 97, que Philoxène était aussi accusé de manichéisme.

114 Bedjan 798,5.

115 Bedjan 798,6-7:

Serais-tu capable, dans la dispute, de m'indiquer les deux volontés?
Si tu reconnais qu'on ne peut l'affirmer
tu divises la nature (divine) et tu introduis une contradiction (en elle).

Philoxène s'est bien défendu contre ceux qui l'accusent de diviser la nature divine et d'établir une contradiction entre la nature éternelle de Dieu et sa volonté, celle-ci introduisant de la contingence dans la nature divine lorsqu'elle prend des décisions sur le plan de l'économie. Philoxène leur réplique que la volonté de Dieu ne veut rien qui soit opposé à sa nature, puisque de toute façon celle-la est coéternelle à celle-ci (cf. DE HALLEUX, *Diss.*, p. 232. 349-350. 490 et notre *Syr. Theol.*, p. 509-510. 519).

116 Pour toute cette argumentation, cf. Bedjan 796,5-15.

117 C'est à de telles objections que Philoxène se trouve affronté et tente de répondre, en interprétant le «devenir malédiction» par le fait que le Fils pâtit et meurt réellement, tandis qu'il n'est pas devenu péché mais a assumé celui-ci afin de nous en libérer. Ainsi, la malédiction est le fruit de la condamnation qui n'est pas le péché, mais une conséquence du péché (pour tout ceci, cf. DE HALLEUX, *Diss.*, p. 448-449. 459-461. 466. 469-470, et notre *Syr. Theol.*, p. 522).

du corps, en l'opposant à la thèse du «devenir» telle que comprise par ses adversaires,[118] et il justifie son point de vue par l'accent qu'il met sur le salut qui ne peut se réaliser que si le Fils assume notre humanité. S'il en était autrement, se demande-t-il, comment les négateurs du corps du Fils pourraient-ils ressusciter et contempler le corps qu'ils ont renié ici-bas? Ou bien mettent-ils leur espérance dans un homme à qui ils attribuent la vertu de procurer le salut? Ainsi, c'est la haine qu'on nourrit contre le corps du Christ qui pousse à le nier.[119]

De l'analyse qui précède se dégage l'importance de la christologie du devenir du Fils, autour de laquelle pivotent les arguments que l'auteur développe pour la discréditer. Cette christologie constitue ainsi la clé de voûte qui fait tenir ensemble tout l'argumentaire et qui donne une logique interne au discours.

Ce ne semble pas être le cas, si l'on juge d'après la première impression, du second discours qui reflète la doctrine chalcédonienne et qu'il nous reste à étudier.[120] Le fait qu'il est lacuneux à la fin ne semble pas bouleverser le jugement d'ensemble qu'on peut porter à son sujet, même s'il est difficile d'apprécier l'étendue de la lacune qui affecte la fin du discours. Comme dans le discours précédent, la formule proprement chalcédonienne de «deux natures et une seule hypostase» ne manque pas.[121] À cette formule vient s'ajouter la profession de «deux natures» qui est adoptée pour contrecarrer la réduction du Fils à sa seule nature divine.[122] Tout autant que dans le discours précédent, l'auteur recourt aux verbes par lesquels la tradition syriaque traduit l'acte de l'incarnation: se vêtir,[123] ou se couvrir *(etkasî)*[124] du corps, et au verbe «assumer»

118 Bedjan 798,21:
Si Notre-Seigneur n'a pas pris notre corps, mais qu'il est «devenu», comme tu dis toi-même.

119 Dans un discours analysé ci-dessus, *supra*, p. 21, nous avons relevé l'accusation de nier le corps du Christ, dont l'auteur miaphysite cherche à se disculper. Il s'avère que Philoxène présente lui aussi une conception du salut, dans laquelle l'humanité du Christ joue un rôle actif (cf. DE HALLEUX, *Diss.*, p. 418. 400. 449. 452-453. 481; 498. 500-501).

120 C'est le discours intitulé «Sur Notre-Seigneur et la foi» (Bickell II 22-49; Bedjan 805-813). Cf. n. 27.

121 Voici les textes les plus pertinents:
Non une seule nature véritable
mais une seule hypostase véritable (Bedjan 807,8).
deux (natures) sont une seule hypostase
car le Caché habite dans le visible (Bedjan 807,12).
Lorsqu'il entra (dans le sein de la Vierge), il était véritablement un
lorsqu'il en sortit, il est deux en une seule hypostase (Bedjan 811,2)

122 Voici le texte le plus significatif:
Si tu approches les natures, tu trouves qu'elles sont deux (Bedjan 807,9).
Les autres références citent la divinité ou Dieu d'une part et le corps et l'humanité d'autre part, les textes étant nombreux pour en rendre ici compte.

123 Bedjan 806,3; 807,21; 808,1; 809,18; 813,13.

124 Bedjan 808,1; 811,16; 812,1.

(šqal).[125] À première vue, il ne semble pas qu'il soit sensible à l'imperfection de ces termes que Philoxène taxera plus tard d'inadéquats pour exprimer le mystère de l'incarnation.[126] Mais si l'auteur s'aligne sans conteste sur la doctrine chalcédonienne, connaît-on l'identité des adversaires auxquels il s'attaque? Un indice d'ordre historique mettra sur la piste, quitte à ce que cet indice soit conforté par l'analyse de la totalité du discours. En fait, l'auteur se plaint de se trouver au milieu de partis *(baynat gabê etmaṣa'n)*[127] qui se livrent des querelles doctrinales, sans toutefois préciser le nombre de ces partis ni la confession à laquelle ils adhèrent. Se hasarder à y voir une allusion aux deux partis que sont les miaphysites et les adeptes de Nestorius n'est qu'une hypothèse. Mais celle-ci peut se justifier si l'on tient compte de la référence que fait l'auteur à son époque, où les autres «hérésies» relèvent désormais du passé. L'évocation que fait l'auteur de son époque revêt une importance d'autant plus capitale qu'elle semble refléter la véritable situation, à savoir l'attitude pacifique des chalcédoniens face à celle plutôt combative des autres partis, à savoir les miaphysites et les «nestoriens».[128] Mais si l'on regarde de plus près, la polémique ne vise que les premiers, les seconds n'étant même pas évoqués, ce qui signifie que la polémique a lieu entre chalcédoniens et miaphysites.

D'entrée de jeu, l'auteur confesse que le Fils unique possède deux réalités: la divinité et le corps et, dans une pointe anti-miaphysite qui rejoint le discours précédent, il rappelle à celui qui nie le corps du Fils que Dieu le niera lors de la résurrection.[129] Par l'incarnation, par la naissance à partir de la Vierge, la divinité se vêt d'un corps et apparaît dans le monde comme Dieu incorporé *(mgašmâ)*, comme deux natures en une seule hypostase.[130] Il est probable que l'auteur vise les théologiens du devenir de Dieu en refusant que, par l'incarnation, le Fils perde sa divinité et se réduise à la seule chair:[131]

Il ne perd pas l'Essence *(îtûtâ)* lorsqu'il se vêt de l'humanité.
Il n'entre pas (au sein) possédant un corps et ce n'est pas la seule chair qui est née.

125 Bedjan 806,10.
126 de Halleux, *Diss.*, p. 237.
127 Bedjan 808,14.
128 Bedjan 808-809. C'est avec une profonde amertume que l'auteur constate la vigueur avec laquelle les adversaires attaquent son parti et la mollesse et la crainte qui caractérisent l'attitude de ses partisans qui adhèrent à la vraie foi mais n'ont pas le courage de la défendre. Voici un échantillon où il décrit les attitudes opposées (Bedjan 808,14-15):
Nous sommes placés au milieu des partis et nous ne sommes pas ceints pour le combat;
Nous sommes placés sur les lignes de bataille et nous ne tenons même pas un bâton.
129 Bedjan 805,17-806,2. Pour le discours précédent, cf. *supra* p. 30.
130 En plus des citations ci-dessus données pour les termes qui signifient l'incarnation, cf. Bedjan 810,2; 811,2.
131 Bedjan 809,18-19.

Il peut également avoir en vue une catégorie de docètes – à moins qu'il n'assimile ici les miaphysites à ces derniers – à qui il rappelle que la Vierge «n'a pas enfanté seulement un «fantôme» *(ḥezwâ)*, mais une réalité.[132] Contre eux, il fait valoir que le Fils est né à partir de deux seins, ceux du Père et de la Vierge, et qu'il ressemble à son Père par son Essence et à sa mère par son humanité.[133] C'est en se fondant sur les deux réalités dans le Fils qu'il attribue, dans une perspective nettement chalcédonienne, les souffrances au corps et les prodiges à Dieu.[134] En fait, à plusieurs reprises, il distingue les actes qui appartiennent au corps d'une part, comme la naissance, l'allaitement, l'enveloppe dans les langes, la soif, la fatigue, jusqu'à la croix et la mort, et les actes qui traduisent sa divinité, d'autre part, comme l'offrande des Mages, l'apparition de l'étoile, la préservation de la virginité de sa mère, le fait de rassasier la foule, de vaincre Satan, de changer l'eau en vin, de remettre les péchés, de ressusciter les morts.[135] Dans cet ensemble d'actes cités, deux remarques sont susceptibles de mieux déterminer la confession de l'auteur par rapport à ses détracteurs. La première concerne le titre de Jésus qu'il définit comme homme par rapport à la divinité qu'il trouve attestée par l'expression «Dieu est avec toi» que l'ange annonça à la Vierge,[136] et cela en contraste avec les miaphysites qui considèrent Jésus comme Dieu.[137] La seconde remarque porte sur la compréhension de la mort assumée par le Fils que l'auteur attribue au corps, ou à l'homme Jésus, en l'écartant de la nature divine qui est immortelle.[138] Mais à la différence de la

132 Bedjan 810,19. Souvent les termes *ḥezwâ* et *ḥzatâ* n'ont pas nécessairement le sens négatif d'une apparence irréelle; mais son opposition dans ce texte-ci à réalité *(šrarâ)* supposerait plutôt une nuance dépréciative. Toutefois, l'insistance sur la réalité de l'incarnation, autrement dit sur la réalité du corps pris à partir de Marie, est ici commandée par la réponse qu'il donne à ceux qui prétendent qu'une naissance réelle du Fils à partir de la Vierge devrait nécessairement être le fruit de la semence humaine. Sinon, continuent ces détracteurs, le Fils n'est pas un homme véritable et, par conséquent, on ne peut compter deux natures en lui. La réponse que donne l'auteur se limite à souligner que la semence humaine est elle-même un don de Dieu et que Dieu est capable d'accorder la fertilité à des femmes stériles (cf. Bedjan 810,2-18). Sur ce point, nous n'insisterons pas, puisqu'il apporte peu à la problématique qui nous intéresse ici.

133 Bedjan 811,2-10. L'auteur précise cependant que le Père et laVierge ne ressemblent pas en tout point au Fils. Le Père se distingue du Fils qui est à la fois Dieu et homme. On ne trouve pas dans le texte ce en quoi la Vierge ne ressemble pas à son Fils, mais on peut le deviner et c'est probablement en ce qu'elle n'est pas Dieu!

134 Bedjan 812,2.

135 Bedjan 806,5-8; 811,15-21.

136 Bedjan 812,4:

Par «le Seigneur est avec toi», (il est) Dieu
et il l'a appelé Jésus (montrant qu'il est) homme.

137 C'est dans le discours contre Nestorius et Eutychès, où l'Église confesse «que Jésus est Dieu» (Bedjan 803,12). Cf. *supra*, p. 20.

138 Bedjan 813,4:

Celui qui meurt, dans sa nature, est le corps;
celui qui est immortel a ressuscité celui qui est mort.

mort du commun des mortels, la divinité ne quitte pas le corps dans la mort du Fils puisque, précise l'auteur, elle n'est pas créée ni insufflée dans le corps pour avoir à le quitter lors de la mort.[139] Avec cette dernière note, nous avons déjà pénétré la problématique de l'unité christique, que nous aborderons dans le prochain paragraphe.

Contrairement au discours précédent, le présent texte ne recourt pas aux citations scripturaires pour étayer son argumentation; encore moins fait-il appel à Jn 1,14 pour l'interpréter ou dénoncer l'interprétation qu'en présentent ses adversaires.[140] Par ailleurs, en utilisant le verbe «se vêtir», il s'empresse d'assurer que le revêtement du corps par le Fils exclut tout acte de dévêtement ultérieur, une idée qu'on a rencontré dans le discours précédent:[141]

Il s'est vêtu non pour s'en dévêtir — il s'est couvert non pour s'en délier.

Ne soutient-il pas, pour souligner l'unité entre le corps et la divinité, que c'est le corps du Fils qui se vêt de vêtements, mais que c'est le même corps qui «est vêtu de la gloire»![142] Toutefois, c'est moyennant les deux verbes «assumer» *(šqal)* et «habiter» que l'auteur traduit sa conception de l'unité dans le Fils. À l'adresse des adversaires qui semblent accorder une importance exagérée au corps par rapport au Verbe qui l'assume, l'auteur insiste pour dire que «c'est Dieu qui assume le corps et non le corps qui assume Dieu».[143] Il est fort probable que ceux qui réduisent le Fils à son corps sont des miaphysites, peut-être même les tenants de la christologie du devenir, même si le langage utilisé ici – le verbe «assumer», le terme de corps – se démarque de celui utilisé dans le discours précédent. À deux reprises, on rencontre le terme «habiter» pour dire que Dieu habite dans le corps, ou dans le sein de la Vierge,[144] mais l'auteur précise qu'il n'y réside pas comme un voyageur.[145] C'est dans la même perspective qu'il compare le corps à une «maison» pour l'Essence, idée qu'il envisage dans le contexte qui désigne le corps percé en croix.[146]

Un premier volet dans la présentation de l'unité christique consiste à dire que la divinité participe aux actes de l'économie parce que Dieu est ***dans (beh)***

139 Bedjan 813,5-15. Dans Bedjan 813,13, il écrit:
L'Essence qui s'est vêtue du corps — est en lui à jamais.

140 Les deux emplois du terme *hwâ* (= devenir) se trouvent dans des expressions telles que «devenir comme nous» (*hwâ akwatan*; cf. Hébr 2,17; Bedjan 807,14) et fut conçu (*hwâ bṭînâ*; Bedjan 809,12).

141 Bedjan 808,1; pour le texte du discours précédent, cf. n. 100 (=Bedjan 790,9):

142 Bedjan 813,3.

143 Bedjan 808,6.

144 Bedjan 810,11.

145 Bedjan 808,2.

146 Bedjan 813,2.

le corps.[147] Ainsi, celui qui n'est pas affecté par les besoins du corps et par les limitations de l'espace et du temps partage le sort du corps qui y est soumis, mais de manière à l'en affranchir. Si l'auteur ne développe pas cette logique pour chaque acte de l'économie, il le fait du moins pour la passion et la mort, où la divinité joue le rôle de celui qui secourt et ressuscite.[148] Incomplet, ce premier volet est complété par un second, où l'auteur évite d'insister de façon unilatérale sur la présence de la divinité dans le corps. En fait, c'est probablement pour écarter toute interprétation qui réduirait le Verbe à un instrument au service du corps que l'auteur soutient que c'est «le corps qui est pour le Verbe et non le Verbe pour le corps».[149] Dans la même perspective, nous venons de rapporter l'idée d'après laquelle c'est Dieu qui assume un corps et non l'inverse. Comme correctif, l'auteur suggère une sorte d'inhabitation mutuelle – si l'on peut s'exprimer ainsi – en faisant valoir que depuis sa naissance jusqu'à maintenant, «le Verbe est dans le corps et le corps est dans le Verbe».[150] C'est de cette manière que l'auteur reconnaît la communication des idiomes. Celle-ci est décelable dans l'explication qu'il présente du sujet agissant dans le Fils qui se sert du corps pour réaliser ce qui appartient à la divinité et ce qui appartient à l'humanité:[151]

Ce n'est pas la nature de ma divinité	qui fut soumise à ceux-ci (= actes de l'économie).
Mais par le corps que j'ai assumé de vous,	j'ai réalisé ce qui a trait à mon humanité et à ma divinité.

On comprendra dans la suite du texte que ce sujet agissant n'est autre que l'hypostase qui englobe les deux natures, sans se réduire ou s'assimiler à l'une à l'exclusion de l'autre.[152] En dehors de ce que nous avons rapporté sur l'inhabitation mutuelle du Verbe et du corps, l'auteur ne semble pas se hasarder à déterminer le rapport qui existe entre les deux natures divine et humaine. Cependant, dans l'un des textes et après avoir attribué les souffrances au corps et les prodiges à Dieu, l'auteur ajoute:[153]

147 Bedjan 806,12-807,4; 812,18-20.

148 Bedjan 813,4:

Celui qui est mort, dans sa nature, est le corps;
Celui qui est immortel ressuscite celui qui est mort.

Quelques vers plus loin (Bedjan 813, 5-6), l'auteur affirme que la divinité n'a pas abandonné le corps dans la souffrance, mais qu'elle l'a aidé à s'en libérer (*m'alyûtâ* = élévation, sublimation, puissance) dans la tombe et au schéol.

149 Bedjan 808,4.

150 Bedjan 808,3.

151 Bedjan 806,9-10.

152 Bedjan 807,6-12.

153 Bedjan 812, 3.

Non pour séparer (*tfareš*) et aliéner *(tnakrê)*
mais pour unir (*tašwê*, litt.: rendre égal) et mettre de l'ordre *(ttakes)*.

Il est surprenant de trouver sous la plume de l'auteur, dont le discours est presque exclusivement consacré à la réfutation du miaphysisme, des verbes qui désignent en principe les adeptes d'un dyophysisme outrancier. Il s'agit du verbe «séparer», mais surtout du verbe «aliéner» que les miaphysites repèrent chez les «nestoriens» et les chalcédoniens confondus, qu'ils accusent d'établir une aliénation entre Dieu et son corps.[154] C'est bien ce qui fut noté dans le discours chalcédonien précédent, où l'auteur défend la légitimité d'une certaine aliénation pour distinguer les natures que les miaphysites confondent.[155] Mais est-on en droit de comprendre ce texte de la sorte, en le détachant de son contexte qui dénote le rejet de toute confusion entre les actes qui reviennent à Dieu et ceux qui reviennent au corps? À la vérité, le sens du texte n'est révélé que si l'on éclaire les verbes de la première tranche par ceux de la seconde: tout en appelant à mettre de l'ordre, c'est-à-dire à ne pas confondre les domaines de la divinité et de l'humanité, l'auteur invite à ne pas «aliéner» ces actes et à les séparer de leurs acteurs principaux, que ce soit Dieu ou l'homme.

Il nous reste à envisager la question du salut dans son lien à l'économie du corps, plus précisément à traiter le problème du salut en rapport à la toute-puissance divine qui se vide dans l'incarnation bien qu'elle soit capable de s'en passer. L'auteur y répond en arguant que le geste de celui qui donne est plus bénéfique que la simple réception du don en l'absence du donateur, et c'est là l'expression d'un si grand amour lorsque Dieu accepte de se vêtir de l'image qu'il a créée.[156] Dans le discours précédent, l'auteur pose la même question, à savoir si Dieu désire réaliser le salut sans assumer notre corps et pour quelle raison Celui qui est de toute éternité s'est alors soumis au commencement.[157] Mais, en fait, l'auteur ne donne aucune suite à ces interrogations.

Quant aux deux extraits publiés à la suite du dernier discours chalcédonien dans l'édition de Bedjan,[158] la doctrine qui y est contenue est chalcédonienne. Dans le premier extrait sur l'incorporation de Notre-Seigneur, l'auteur s'attaque aux disputeurs qui nient le corps du Fils, en faisant valoir que la circoncision est une preuve de la réalité du corps. Après une césure dans le texte de l'extrait, l'auteur confesse le Fils unique en «deux (natures) dans une seule hypostase», puisque, étant une seule nature auprès de son Père, il est désormais deux natures après l'incarnation. En dépit du caractère très fragmentaire de cet

154 Nous avons relevé cette idée *supra*, p. 23.
155 Cf. *supra*, p. 28 et n. 106.
156 Bedjan 807,15-21.
157 Bedjan 799, 1-4.
158 Bedjan 814-815.

extrait, on y relève des expressions qui se rapprochent de celles du discours précédent, comme lorsque l'auteur soutient que le Fils se vêt de notre image (discours précédent), ou de la «nature créée» (présent extrait), «œuvre de ses mains» (dans le discours et l'extrait).[159] Dans le second extrait, l'auteur se fonde sur une image de l'ancienne alliance qui préfigure la réalité des deux natures en une seule hypostase; il la trouve signifiée par le char vu par Ezéchiel (Ez 1, 26-28), où une seule réalité est représentée sous deux aspects, celui du feu et celui de la splendeur de l'arc-en-ciel. Elle constitue ainsi un type pour les «deux natures» en une «seule hypostase», même si elle n'est qu'une ombre de la vérité accomplie dans la nouvelle Alliance.

III. A la quête des auteurs et de leurs écrits

Après cette analyse de chaque discours à part, dont le but était de déterminer la confession qu'il représente, il est temps à présent de poser la question de l'identité des auteurs et des écrits qui leur appartiennent. Nous le faisons dans un double objectif: premièrement pour faire ressortir les liens qui rattachent le contenu de ces discours à des miaphysites contemporains, spécialement de culture syriaque, deuxièmement pour dégager les rapports qui se tissent entre ces discours eux-mêmes, une façon de confirmer ou d'infirmer la thèse d'un seul auteur. Etant donné que ce que nous entreprenons ici est une reprise des idées que nous avons déjà développées, nous nous abstenons de renvoyer à chaque fois aux pages précédentes de notre texte.[160]

Commençons par les discours qu'on attribuerait volontiers à Isaac d'Antioche, l'auteur le moins compliqué. Les thèmes qui y sont développés s'enchevêtrent sur certains points, mais, sur d'autres points, chaque discours garde une certaine spécificité dans son approche. Le tout s'intègre bien dans une thématique miaphysite qui était en vogue, semble-t-il, à l'époque même de l'auteur. En fait, nous l'avons déjà noté, plusieurs thèmes se retrouvent chez Jacques de Saroug ou chez Philoxène, dont les plus importants sont, en dehors de l'insistance sur une seule nature dans le Fils, l'emploi du terme hypostase dans le sens de nature en christologie (1er et 2ème d.), l'accusation portée contre ceux qui admet-

159 Pour le discours, cf. Bedjan 807,21; pour l'extrait, cf. Bedjan 814,13.

160 Pour alléger notre texte autant que faire se peut, nous déterminerons l'origine de chaque idée, si besoin est, en indiquant le numéro du discours d'après le classement que nous avons adopté dans notre étude. Rappelons que, pour Isaac d'Antioche, le 1er discours = sur le perroquet; le 2ème = sur la foi; le 3ème = sur la foi et contre Nestorius et Eutychès les hérétiques; le 4ème = sur la passibilité et l'impassibilité du Verbe incarné. Pour Isaac le chalcédonien, le 1er discours = sur la foi et l'incarnation; le 2ème = sur Notre-Seigneur et la foi. Nous désignerons le terme discours par la lettre d.

tent un homme séparé dans le Fils, remplaçant ainsi la Trinité par une quaternité (1er et 2ème d.), la désignation du corps de Jésus comme «Corps de Dieu» (3ème et 4ème d.), l'incarnation comme présupposé nécessaire pour la passibilité et la mort du Fils (1er et 2ème d.), autrement dit, si le Fils meurt dans son corps, c'est que la mort est un acte volontaire (4ème d.), le témoignage rendu à la divinité du Fils par les éléments naturels qui se sont bouleversés lors de la crucifixion (2ème et 4ème d.), l'insistance sur l'idée que c'est Dieu qui meurt pour éloigner toute méprise qui réduirait le salut à l'œuvre d'un homme (1er, 2ème et 4ème d.), l'assimilation de ceux qui sondent le mystère du Fils aux Juifs qui l'ont crucifié (1er et 2ème d.), ou l'appel à ne pas scruter le mystère (3ème d.).

Cette liste thématique choisie pour comparer les discours entre eux ne signifie pas que les autres thèmes propres à chaque discours sont absents chez les contemporains. À la vérité, ces thèmes propres ont été relevés pour marquer leur caractère miaphysite, en les comparant avec d'autres écrivains de la même époque. Le discours sur le perroquet se particularise par une thèse sur l'origine de la doctrine «nestorienne» et par un recours, timide il est vrai, à la doctrine du devenir de Dieu. Dans le 2ème discours, on y relève l'évocation de l'eau et du sang coulant du côté transpercé du Fils pour signifier sa mort et sa vie et certaines expressions qui rappelent un langage commun aux miaphysites, comme le «poison du serpent» pour désigner la doctrine des prétendus hérétiques et la «fille de lumière» pour désigner l'Église de foi orthodoxe. Dans le 3ème discours, les thèmes proprement miaphysites sont l'expression «Un de la Trinitié» qui s'est incarné et l'assimilation directe de Jésus à Dieu. Dans le 4ème discours se trouvent insinuées l'idée qu'il n'y a pas de contradiction entre la nature et la volonté divines, que le mort des mortels advient pour leur seul profit et n'a aucun effet salvifique pour les autres, l'insistance sur le fait que, le corps étant celui de Dieu, il n'y a pas d'aliénation entre eux.

Mais ces particularités sont-elles susceptibles de définir des auteurs différents, ou expriment-elles des circonstances différentes qui auraient déterminé une thématique adéquate? Comment se fait-il que dans deux discours (2ème et 3ème d.) on ne relève aucune caractéristique propre à la christologie du devenir, tandis que dans le 3ème, une allusion claire à cette christologie est attestée et que, dans le 4ème, se trouvent développés des éléments de cette christologie, comme l'absence de contradiction entre la nature et la volonté divines et l'effet limité de la mort de l'homme? Doit-on conclure que la présence du «théopaschisme» et de la théologie du devenir dans le 1er discours reflète une théologie postérieure à celle dont traite les discours précédents? A bien regarder les choses, tout concourt à rapprocher le 1er et le 4ème discours grâce à une thématique propre à la christologie du devenir, comme nous l'avons souligné. Mais une parenté s'établit aussi entre le 4ème et le 3ème moyennant la notion de

«corps de Dieu». En outre, le 1er discours rejoint le 2ème moyennant la réduction du sens de l'hypostase à la nature et l'assimilation des scrutateurs aux Juifs, si l'on fait abstraction de l'idée très répandue de la création d'une quaternité par le fait d'admettre un homme assumé par le Fils.

Tout compte fait, les éléments communs aux quatre discours ne manquent pas, même si l'on est tenu à respecter la thématique propre de chaque discours. À la vérité, seules la christologie du devenir dans le 1er discours et la ramification de ses thèmes dans le 4ème pose une démarcation nette par rapport aux deux autres. Mais si l'on tient compte du fait que cette christologie est encore à peine effleurée, on comprendra que son adoption ne crée pas une rupture avec les autres discours au point de postuler l'existence d'auteurs différents. D'autres réflexions sur la christologie du devenir seront émises à propos des discours chalcédoniens et dans les appréciations qui s'ensuivront.

À peu de différences près, nous retrouvons cette même situation entre les deux discours chalcédoniens: à leurs points communs viennent s'ajouter des particularités propres à chacun. Abstraction faite de la confession des deux natures et d'une hypostase, on découvre dans les deux discours une menace visant les interlocuteurs qui nient le corps du Christ, en leur rappelant qu'ils seront privés de la vision du corps qu'ils ont nié ici-bas, avec cette particularité appartenant au 1er discours de préciser qu'il sera impossible de contempler le corps du Ressuscité. Dans les deux discours, on trouve posée la question concernant la raison pour laquelle Dieu, pour donner le salut à l'humanité, opte pour l'économie du corps, question qui reste ouverte dans le 1er discours mais qui reçoit une réponse dans le second. Le rapprochement peut même porter sur le vocabulaire lorsque, dans les deux discours et pour insister sur l'unité christique, on fait comprendre que, dans le cas du Fils, l'acte de se vêtir exclut le dévêtement.

Mais sur un fond de parenté incontestable entre les deux discours vient se greffer un ensemble de traits caractéristiques à chacun. Seul le 2ème discours évoque une polémique propre à la naissance virginale de Jésus, d'après laquelle le Fils ne peut avoir une nature humaine véritable que s'il est né à partir de la semence humaine. Seul l'auteur du 2ème discours relate la situation dans laquelle il se trouve coincé entre «deux partis», même si sa polémique s'adresse exclusivement au courant miaphysite. Mais le point central qui distingue les deux discours, c'est effectivement la christologie du devenir de Dieu. Au moment où, dans le 2ème discours, on constate une absence totale du recours à la notion de devenir pour traduire l'acte de l'incarnation, en lui préférant les termes «se vêtir», se couvrir», «assumer» et «habiter», c'est sur cette notion que se concentre l'attention dans le 2ème discours. C'est dans ce dernier qu'on trouve développés tous les thèmes relatifs à cette christologie: l'accusation portée contre ses adeptes

d'introduire le mélange et la confusion dans le Fils, d'exclure les témoignages scripturaires qui font valoir l'assomption du corps par celui-ci, tels que «habiter parmi nous» (Jn 1,14) ou la conception virginale (Mt 1,18), les textes scripturaires sur les deux natures du Fils (Jn 1,5.18.27; 5,30; 6,38; Lc 22,42), leur accusation de diviser le Fils et d'introduire une contradiction en lui. Toutes ces idées sont exposées sur une toile de fond polémique, qu'on trouve dépeinte par l'imputation de la confusion à cette christologie du devenir, ou par l'accusation qui lui est faite de séparer la nature divine. Autre preuve de la virulence de cette polémique: l'insistance par l'auteur sur l'aliénation qui existe entre Dieu et son corps, au moment où l'auteur du 2ème discours se contente d'affirmer que Dieu a un corps, ou que la divinité est dans le corps. Un autre trait de cette virulence est l'assimilation des adversaires, qui sont accusés de nier le corps du Fils, à des ariens, marcionites et manichéens. Curieusement, l'auteur du 2ème discours qui se plaint du fait que son parti ne défende pas vigoureusement sa foi bien qu'elle soit la seule orthodoxe, se montre plus indulgent et très peu polémique si on le compare à l'auteur du 1er discours.

Devant cette différence majeure qui affecte les deux discours, on est en droit de se demander comment une problématique si centrale dans le 1er discours en vient à être totalement négligée dans le second. La question que nous posions au sujet des discours à caractère miaphysite est valable ici aussi: doit-on distinguer des phases différentes dans le parcours d'un seul auteur, ou s'agirait-il de deux auteurs distincts? Même si l'on demeure dans le domaine de l'hypothèse, on est enclin à opter pour un seul auteur qui a développé sa pensée en réponse à des situations différentes.

Mais qui est cet Isaac «chalcédonien»? Est-il le 3ème Isaac de Jacques d'Édesse, dont celui-ci dit qu'il s'est converti sous Asclépius (à partir de 522), ou s'identifie-t-il purement et simplement au 1er Isaac rapporté par Jacques d'Édesse, comme le prétend Bedjan? Mais pour que l'hypothèse de Bedjan se vérifie, il est nécessaire de connaître la confession du 1er Isaac. Est-il véritablement chalcédonien ou catholique pour conclure à son assimilation au 3ème Isaac de Jacques d'Édesse qui, aux dires de Bedjan, n'a jamais existé? Si l'on examine les 21 discours qui, dans une enquête précédente, se sont révélés appartenir à Isaac I[161], peu d'allusions aident à déterminer la confession de l'auteur. Peut-être ne faudrait-il pas trop presser des textes où l'auteur parle de la mise du Seigneur en croix[162], en l'interprétant dans la perspective miaphysite de la mort de

161 Dans notre 1er article, *Clé I*, p. 398-400, nous avons répertorié 17 discours (et non 13 comme nous le notions, par mégarde, p. 400, probablement parce que nous avons ajouté plus tard les discours qui se trouvent dans l'Add. 12.166) qui ont été augmentés par 4 discours inédits que nous avons identifiés dans *Clé II*.

162 Dans le 3ème discours sur les «frères reclus», il est dit que Notre-Seigneur est étendu sur le

Dieu. Une autre allusion serait plus pertinente à cet égard, celle qui évoque la tentative des disputeurs de sonder le mystère du Fils unique.[163] Comme nous l'avons déjà noté, l'appel à éviter de sonder le mystère est un trait qui caractérise souvent les théologiens miaphysites qui accusent leurs adversaires de rationalisme.[164] Quoi qu'il en soit, ces allusions confortent plutôt la thèse de Jacques d'Édesse d'un Isaac miaphysite que celle de Bedjan, dont l'hypothèse est dépourvue de toute preuve à l'appui. D'ailleurs, la conséquence logique est que les discours à caractère chalcédonien ne peuvent appartenir au 1er Isaac de Jacques d'Édesse.

Mais cet Isaac des discours chalcédoniens est-il le même que le 3ème Isaac dont parle Jacques d'Édesse et à propos duquel il déclare qu'il était miaphysite et qu'il s'est converti au chalcédonisme? A supposer qu'on soit autorisé à attribuer les deux discours chalcédoniens à ce 3ème Isaac, on n'y trouve aucun indice relatif à une éventuelle conversion vécue par ce dernier, comme on peut le constater pour Philoxène.[165] Si conversion il y eut, c'est au seul témoignage de Jacques d'Édesse qu'on le doit, à moins que des trouvailles de nouveaux écrits viennent confirmer le témoignage de celui-ci. Mais là où l'opinion de Jacques d'Édesse semble l'emporter sur celle de Bedjan, c'est lorsqu'il situe la vie de ce 3ème Isaac aux alentours de 512 et 522, entre les deux évêques Paul et Asclépius. Car, plus que la controverse sur le «théopaschisme», c'est la christologie du devenir dans sa version développée qui situerait les discours qui en traitent au-delà du Ve siècle, dans le 1er quart du VIe. La preuve est bien claire: si le discours sur le perroquet, où la christologie du devenir est à peine évoquée, datait des années 482-484 comme le propose van Esbroeck,[166] le 1er discours qui reflète une polémique plus développée contre cette christologie devrait correspondre à une phase postérieure. Celle-ci pourrait même correspondre à la période où Philoxène a fixé de façon presque définitive les contours de cette christologie. C'est dire que les partisans et les adversaires de la christologie du devenir se sont livrés une bataille virulente dans le cadre de l'école d'Édesse qui les abritait et que Philoxène n'est pas nécessairement le précurseur ou le

bois, en ajoutant que sa passion est devenue comme un chant pour tous les peuples (cf. Bedjan 489,1-2). La même idée est répétée dans le discours «Sur la persécution», où l'on affirme que le Christ est étendu sur le bois (Add. 12.166, fol. 99a).

163 Bedjan 50,1:

Le (Fils) unique qui ne se sépare (*metpreš*, litt.: se distingue) pas
par la recherche (*bṣatâ*) de la part de ceux qui doutent.

164 Cf. *supra*, n. 75.

165 Cf. de Halleux, *Diss.*, p. 27-30.

166 van Esbroeck, *Parrot*, p. 474. Le 4ème discours de l'Antiochien contient des éléments de cette christologie qui renverraient à une phase un peu plus avancée de sa formulation. Parmi ces éléments, il faut compter l'idée que la mort des mortels n'est bénéfique que pour eux-mêmes et celle de l'absence de contradiction entre la nature et la volonté divines.

pionnier d'une telle christologie, même s'il est sans conteste l'un de ses meilleurs représentants. Dans l'introduction qu'il a consacré au commentaire par Philoxène du prologue de saint Jean, de Halleux a bien précisé que les adversaires que combat Philoxène sont à chercher «dans un milieu de langue syriaque», en donnant comme preuve le recours de ceux-ci à certaines anciennes versions du Nouveau Testament.[167] Quant à l'identité de ces adversaires, de Halleux hésite entre «groupe d'anticyrilliens, peut-être dyophysites chalcédoniens, mais plus vraisemblablement disciples de Théodore et Diodore, sinon de Nestorius lui-même comme il y en a eu encore au début du VIe siècle à l'école de Nisibe et ailleurs dans l'Église de Perse», donnant comme exemple-type le moine nommé Habib.[168] Mais il n'est pas exclu non plus que des «dyophysites chalcédoniens», comme le suggère le grand syriacisant, aient été mêlés à cette dispute, et le cas d'Isaac III est instructif à ce sujet. Encore faut-il se rappeler, si l'on se tient au témoignage de Jacques d'Édesse qui situe la conversion d'Isaac III sous Asclépius (522), que l'activité littéraire à caractère chalcédonien d'Isaac III ne devrait avoir débuté qu'un an seulement avant la mort de Philoxène (523). Mais ceci, encore une fois, si l'on se fie à Jacques d'Édesse! Autrement, la formulation encore fragmentaire par Isaac III de la polémique contre la christologie du devenir ne refléterait pas une phase postérieure à son élaboration raisonnée par Philoxène.

Avec ces quelques réflexions, tous les problèmes relatifs à Isaac III, ou Isaac le chalcédonien, ne sont pas pour autant résolus. Mais au moins est-on maintenant à même de faire la part des choses à son sujet, de révéler ce qu'on connaît et ce qu'on ignore de lui. Du fait qu'il s'est mêlé à la polémique contre la christologie du devenir, il est certain qu'il appartient à l'école d'Édesse et que son activité intellectuelle est à situer au 1er quart du VIe siècle. En revanche, il est difficile de déterminer si sa polémique visait la christologie du devenir telle qu'élaborée par Philoxène, ce qui contredirait, comme nous le disions, le témoignage de Jacques d'Édesse qui situe sa conversion un an avant la mort de ce dernier. À la vérité, sa polémique peu développée de la christologie du devenir laisse supposer une date antérieure à la date de conversion donnée par Jacques d'Édesse. Mais cette suggestion garde un caractère hypothétique, dans la mesure où l'on ne doit pas attendre du genre littéraire qu'est le discours de développer tous les éléments relatifs au thème qu'il aborde.

167 de Halleux, *CJn*, p. XVIII. Fouillant dans la littérature christologique dyophysite grecque des Ve et VIe siècles, de Halleux ne relève une polémique contre la christologie du devenir que chez Théodoret de Cyr et le Ps-Nestorius, mais il s'empresse de souligner que la polémique représentée par les adversaires syriaques de Philoxène reflète un stade plus évolué, du fait qu'ils s'interrogent sur la possibilité du devenir sans changement, en réponse aux miaphysites qui leur reprochent de réduire le devenir au changement.

168 *Ibid.*

Conclusion

Cette étude nous a permis de mieux cerner la personnalité de chacun des trois Isaac grâce à un point central qui est la christologie propre à chacun. En voici ce qu'on peut en retenir.

a) Isaac I est sans conteste miaphysite, même si les indices qu'on relève dans ses écrits sont maigres à ce sujet. Dans cette perspective, il faut faire confiance à Jacques d'Édesse. D'ailleurs, la tradition manuscrite non plus ne semble pas s'être trompée à son sujet, puisqu'elle le compte parmi les siens. La solution proposée par Bedjan et qui consiste à considérer «catholique» l'Isaac I afin de le confondre avec Isaac III qui a rédigé les discours à caractère chalcédonien, constitue un détour inconsistant et inconséquent.

b) Dans la théologie de l'Isaac II, on ne trouve pas seulement le «théopaschisme», mais aussi la christologie du devenir, qui est mieux attestée dans le 1er discours que dans le 3ème. Il est la seule personnalité à contours précis, grâce au discours sur le perroquet qu'on est autorisé à lui attribuer avec la plus grande certitude.

c) C'est la personnalité d'Isaac III qui demeure la figure la plus énigmatique. Ce que l'on peut dire à son sujet, à la suite de cette enquête que nous venons de mener, c'est que, grâce à son implication dans la polémique relative à la christologie du devenir, il semble appartenir à l'école d'Édesse du 1er quart du VIe siècle. A cet égard, il peut représenter le dyophysisme chalcédonien qui combattait cette christologie. Cependant, la question de sa conversion reste une hypothèse formulée par le seul Jacques d'Édesse, étant donné qu'on ne trouve aucune trace de cette affirmation dans les écrits de l'auteur. Cet état de fait créerait des problèmes inextricables car, s'il était établi que cet auteur a vécu une conversion, il serait urgent de déteminer la date de celle-ci et la répartition des écrits entre la période qui a précédé et celle qui a suivi cette conversion.

Peter Bruns

Das sogenannte »Nestorianum« und verwandte Symbole

1. Die Problemlage

Katechismen und Glaubensbekenntnisse[1] erleben heute eine gewisse Konjunktur; die patristische Symbolforschung macht hiervon keine Ausnahme, wenn sie sich diesem speziellen Gegenstand zuwendet. Doch anders als das für die lateinische Kirche so bedeutsame *Symbolum Apostolicum*[2] finden die orientalischen Glaubensbekenntnisse nicht immer die ihnen gebührende Aufmerksamkeit der Forschung. Gleichwohl gibt es auch hier positive Anzeichen für eine Trendwende. In diesem Zusammenhang sei auf die von stupendem Fleiß zeugende Studie von Gabriele Winkler zum armenischen Symbol[3] verwiesen. Ebenfalls ist das Glaubensbekenntnis des Bischofs Theodor von Mopsuestia, ein vor allem im dritten Artikel über den Hl. Geist erweitertes nizänisches Symbol[4], in den vergangenen Jahren zum Objekt eingehender Untersuchungen geworden. Die historischen und theologischen Grundlagen des sog. »Großen Glaubensbekenntnisses« oder *Nicaeno-Constantinopolitanums* (NC) wurden zuletzt von R. Staats[5] erforscht.

Nach Gerber[6] sei das Glaubenssymbol des Theodor von Mopsuestia die Grundlage für das Taufsymbol der Nestorianer, das sog. Nestorianum (Nest.), geworden. Doch soll dies nicht Gegenstand vorliegender Untersuchung[7] sein.

1 Noch immer Standardwerk zur Symbolforschung ist J. N. D. KELLY, Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie, Göttingen 1972 (London [3]1972).

2 Vgl. dazu die Studie von L. WESTRA, The Apostles' Creed (= IP 43), Turnhout 2002.

3 Vgl. G. WINKLER, Über die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbols (= OCA 262), Rom 2000; dazu die Rezension von P. BRUNS, in: OrChr 86 (2002) 234-237.

4 Vgl. S. GERBER, Theodor von Mopsuestia und das Nicänum. Studien zu den katechetischen Homilien, Leiden 2000, dazu die Besprechung von P. Bruns, in: OrChr 87 (2003) 233-235.

5 Vgl. R. STAATS, Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel, Darmstadt 1996; diese Monographie löst die ältere von A. M. RITTER, Das Konzil von Konstantinopel, Göttingen 1965, ab.

6 Vgl. GERBER, Theodor von Mopsuestia, 108-158.

7 Dies ist bereits an anderer Stelle geschehen, vgl. P. BRUNS, Den Menschen mit dem Himmel verbinden. Eine Studie zu den katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia, Louvain 1995; bes. 61-69; ders., Theodor von Mopsuestia. Katechetische Homilien I-II, Freiburg 1994-95. Der Vollständigkeit halber sei hier die griech. Rekonstruktion des Symbols (mit kleineren Korrekturen des Druckes) geboten:

Ebenso wenig kann es darum gehen, aus älteren Quellen[8] wie Aphrahat, Ephräm oder den syrischen Apostelakten ein frühes Glaubensbekenntnis zu rekonstruieren. Daß einige nestorianische Ritenbücher im Zusammenhang mit der Taufe das »nizänische« Symbol erwähnen, versichert uns schon Assemani[9], ohne freilich den genauen Text zu bieten. Caspari[10] hat dies in seinen »Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel« nachgeholt und hierfür den Begriff »Nestorianum« geprägt. Eine gewisse Nähe des Nest. zum antiochenischen Taufsymbol, dem sog. »Antiochenum« (A), und verwandten östlichen Bekenntnissen (Const. Apost., Cäsarea) wurde von dem norwegischen Gelehrten konstatiert[11]; doch muß manche Aussage nicht zuletzt wegen des fragmentarischen Charakters von A[12] hypothetisch bleiben. Die schwierige

Πιστεύω εἰς ἕνα θεόν, πατέρα, παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν.
Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν πρωτότοκον πάσης κτίσεως, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, οὐ ποιηθέντα, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι᾽ οὗ οἱ αἰῶνες κατηρτίσθησαν καὶ τὰ πάντα ἐγένετο, τὸν δι᾽ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν, καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, γεννηθέντα ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου, καὶ σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, ταφέντα καὶ ἀναστάντα (ἐκ νεκρῶν) τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς, ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ, καὶ πάλιν ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.
Καὶ εἰς ἓν πνεῦμα ἅγιον, πνεῦμα τῆς ἀληθείας τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, πνεῦμα ζωοποιόν, (ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα), μίαν ἁγίαν ἐκκλησίαν καθολικήν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασιν καὶ ζωὴν αἰώνιον.

8 Die Ergebnisse, welche R. H. Connolly, The early Syriac Creed, in: ZNW 6 (1905) 202-223, zu Tage förderte, waren zu fragmentarisch und hypothetisch, um wirklich zuverlässig zu sein. So enthält Aphrahats *hom.* I,19 ein stark jüdisch gefärbtes Credo. Gleichwohl finden sich in den Darlegungen charakteristische Wendungen, welche dem vornizänischen Kerygma der syrischen Kirche entstammen.

9 Vgl. J. S. Assemanus, Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana III/2, (Rom 1728) repr. Hildesheim 2000, 246: *Catechumeni recitant Symbolum Nicaenum.* Es dürfte sich hierbei kaum um das »Urnicaenum« von 325 handeln.

10 Vgl. C. P. Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, (Christiana 1866-1869), repr. Brüssel 1964, Bd. I,113-142.

11 Vgl. Caspari, a. a. O., 115. Das Symbol des Theodor von Mopsuestia konnte er noch nicht kennen, da die katechetischen Homilien erst Anfang des 20. Jh. wiederentdeckt wurden.

12 A muß aus den Ausführungen des Johannes Cassian, des Euseb von Doryläum (Konzilsakten von Ephesus) und den Katechesen des Johannes Chrysostomus mühsam rekonstruiert werden. Als einigermaßen sicher gelten der erste und zweite Artikel, doch bleiben Unklarheiten, vgl. Caspari, a. a. O., 73-99; Kelly, Glaubensbekenntnisse, 183-185. Die meisten Forscher gehen zudem mit Caspari, a. a. O., 83, davon aus, daß A das einzige und eigentliche Taufbekenntnis der Kirche zu Antiochia gewesen sei. Dies kann mit Sicherheit für die Arianer und die »homöischen« Splittergruppen, welche sich an der Kirchweihsynode (341) und späteren Synoden orientierten, ausgeschlossen werden, vgl. die Texte bei Kelly, Glaubensbekenntnisse, 260-293. Ob sich während des antiochenischen Schismas Alt- und Neunizäner, zu denen auch Theodor von Mopsuestia zu rechnen ist, des gleichen Symbols bedienten, ist mehr als fraglich.

Frage, ob das Taufsymbol des Theodor von Mopsuestia mit A identisch sei, wird von Gerber[13] gegen Abramowski aus verschiedenen Gründen verneint. Theodors Symbol mit dem verlorenen Tomus der Synode in Antiochien von 379 zu identifizieren, stellt eine zugegebenermaßen sehr verlockende, aber kaum zwingend beweisbare Hypothese[14] dar. Caspari[15] scheint hinter dem »Nestorianum« eine fixe Formel zu vermuten, die weder mit N noch NC übereinstimmt. Doch zumindest für die Frühzeit sind Zweifel angebracht, denn auf der persischen Synode von 410 wurde das Nicaenum in einer recht eigenwilligen Redaktion[16], dem Persicum (P), rezipiert.

In diesem Beitrag geht es daher vor allem darum, Spuren des sog. »Nestorianums« in der Überlieferung der Kirche des Ostens zu entdecken und diese in einen größeren Traditionszusammenhang einzuordnen.

2. Der syrische Text des »Nestorianums«

	ܗܝܡܢܘܬܐ ܕܬܠܬ ܡܐܐ ܘܬܡܢܬܥܣܪ ܐܒܗ̈ܬܐ
	ܐܦܣ̈ܩܘܦܐ ܕܐܬܟܢܫܘ ܒܢܝܩܝܐ ܡܕܝܢܬܐ ܕܒܝܬܘܢܝܐ
	ܒܝܘܡܝ ܕܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܡܠܟܐ ܙܟܝܐ .
	ܥܠܬܐ ܕܟܢܘܫܝܗܘܢ ܡܛܠ ܐܪܝܘܣ ܪܫܝܥܐ ✤
Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα,	ܡܗܝܡܢܝܢܢ ܒܚܕ ܐܠܗܐ ܐܒܐ ܐܚܝܕ ܟܠ
πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν.	ܥܒܘܕܐ ܕܟܠܗܝܢ ܐܝܠܝܢ ܕܡܬܚܙܝܢ ܘܕܠܐ ܡܬܚܙܝܢ .
Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν	ܘܒܚܕ ܡܪܝܐ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܒܪܗ
υἱὸν τοῦ θεοῦ μονογενῆ, τὸν πρωτότοκον	ܕܐܠܗܐ ܝܚܝܕܝܐ ܒܘܟܪܐ
πάσης κτίσεως, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς	ܕܟܠܗܝܢ ܒܪ̈ܝܬܐ ܗܘ ܕܡܢ ܐܒܘܗܝ
γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων καὶ οὐ	ܐܬܝܠܕ ܩܕܡ ܟܠܗܘܢ ܥܠܡ̈ܐ ܘܠܐ
ποιηθέντα, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ	ܐܬܥܒܕ ܐܠܗܐ ܫܪܝܪܐ ܕܡܢ ܐܠܗܐ
ἀληθινοῦ, ὁμοούσιον τῷ πατρί,	ܫܪܝܪܐ ܒܪ ܟܝܢܐ ܕܐܒܘܗܝ
δι᾽ οὗ οἱ αἰῶνες κατηρτίσθησαν	ܕܒܐܝܕܗ ܐܬܬܩܢܘ ܥܠܡ̈ܐ
καὶ τὰ πάντα ἐγένετο· τὸν δι᾽ ἡμᾶς	ܘܐܬܒܪܝ̈ ܟܠ ܡܕܡ. ܗܘ ܕܡܛܠܬܢ
ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν	ܒܢܝ̈ܢܫܐ ܘܡܛܠ ܦܘܪܩܢܢ

13 Vgl. Gerber, Theodor von Mopsuestia, 145-158. Vgl. L. Abramowski, Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel zu tun?, in: Theologie und Philosophie 67 (1992) 481-513, sowie die Replik von A. M. Ritter, Noch einmal: »Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel zu tun?, in: Theologie und Philosophie 68 (1993) 553-561.

14 So bei Gerber, Theodor von Mopsuestia, 155-158.

15 Vgl. Caspari, Ungedruckte Quellen, 114f.

16 Vgl. dazu P. Bruns, Bemerkungen zur Rezeption des Nicaenums in der ostsyrischen Kirche, in: Annuarium Historiae Conciliorum 32 (2000) 1-22. Den von Vööbus und de Halleux herausgegebenen Text in der westsyrischen Fassung, welche die ursprünglichere ist, bezeichne ich mit P (Persicum). J. B. Chabot, Synodicon orientale ou Recueil de Synodes Nestoriens, Paris 1902, 22,24-31, bietet die ostsyrische Version des »Urnicaenums«. Von sämtlichen Fassungen unterscheidet sich Nest. im zweiten und stark erweiterten dritten Credo-Artikel.

κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ	ܢܚܬ ܡܢ ܫܡܝܐ
σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ	ܘܐܬܓܫܡ ܡܢ ܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ
ἄνθρωπον γενόμενον, καὶ συλληφθέντα καὶ	ܘܗܘܐ ܒܪܢܫܐ ܘܐܬܒܛܢ
γεννηθέντα ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου, καὶ	ܘܐܬܝܠܕ ܡܢ ܡܪܝܡ ܒܬܘܠܬܐ
παθόντα καὶ σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου	ܘܚܫ ܘܐܙܕܩܦ ܒܝܘܡܝ ܦܢܛܝܘܣ ܦܝܠܛܘܣ
Πιλάτου καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα τῇ	ܘܐܬܩܒܪ ܘܩܡ
τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς, ἀνελθόντα	ܠܬܠܬܐ ܝܘܡܝܢ ܐܝܟ ܕܟܬܝܒ ܘܣܠܩ
εἰς τοὺς οὐρανούς, καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν	ܠܫܡܝܐ ܘܝܬܒ ܡܢ ܝܡܝܢܐ
τοῦ πατρὸς καὶ πάλιν ἐρχόμενον κρῖναι	ܕܐܒܘܗܝ ܘܬܘܒ ܥܬܝܕ ܠܡܐܬܐ ܠܡܕܢ
νεκροὺς καὶ ζῶντας.	ܠܡܝܬܐ ܘܠܚܝܐ.
Καὶ εἰς ἓν πνεῦμα ἅγιον, τὸ πνεῦμα τῆς	ܘܒܚܕ ܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ ܪܘܚܐ ܕܫܪܪܐ
ἀληθείας, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς	ܗܘ ܕܡܢ ܐܒܐ (ܘܒܪܐ)
ἐκπορευόμενον, πνεῦμα ζωοποῖον, καὶ εἰς	ܢܦܩ ܪܘܚܐ ܡܚܝܢܐ
μίαν ἁγίαν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν	ܘܒܚܕܐ ܥܕܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܘܫܠܝܚܝܬܐ
καθολικήν· ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα εἰς	ܩܬܘܠܝܩܝ ܡܘܕܝܢ ܚܕܐ ܡܥܡܘܕܝܬܐ
ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, ἀνάστασιν σαρκὸς καὶ	ܠܫܘܒܩܢܐ ܕܚܛܗܐ ܘܒܩܝܡܬܐ ܕܦܓܪܝܢ
ζωὴν αἰώνιον.	ܘܒܚܝܐ ܕܠܥܠܡ

Nest. lautet in deutscher Übersetzung wie folgt:

Der Glaube der dreihundertachtzehn Väter, der Bischöfe, welche sich in Nicaea, der Stadt in Bithynien, versammelten, zur Zeit Konstantins, des siegreichen Kaisers. Der Grund für ihre Versammlung war wegen des gottlosen Arius.
Wir glauben an den einen Gott, den allmächtigen, den Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge. –
Und an den einen Herrn Jesus Christus, Gottes Sohn, den eingeborenen, den Erstgeborenen aller Geschöpfe, der aus dem Vater geboren wurde vor allen Zeiten und nicht geschaffen wurde, wahrer Gott vom wahren Gott, von derselben Natur mit dem Vater, durch den die Welten gegründet wurden und alles geschaffen wurde, der um uns Menschen willen und um unserer Erlösung willen herabgestiegen ist aus den Himmeln und sich verleiblicht hat aus dem Heiligen Geist und Mensch geworden ist, empfangen und geboren wurde aus der Jungfrau Maria, gelitten hat und gekreuzigt wurde in den Tagen des Pontius Pilatus, begraben wurde und auferstand am dritten Tag, wie geschrieben steht, aufgefahren ist in die Himmel und sich gesetzt hat zur Rechten des Vaters, der wiederkommen wird, zu richten die Toten und die Lebenden. –
Und an den einen Heiligen Geist, den Geist der Wahrheit, der aus dem Vater hervorgeht, den lebensspendenden Geist. Und an die eine, heilige, apostolische und katholische Kirche. Wir bekennen die eine Taufe zur Vergebung der Sünden, die Auferstehung unserer Leiber und das ewige Leben.

Bei seiner Edition stützt sich Caspari einzig auf den Cod. orient. 147 der Münchener Hofbibliothek (heute Bayerische Staatsbibliothek)[17], welcher ein

17 Dem Mitherausgeber dieser Zeitschrift (Kaufhold) verdankt der Autor den Hinweis, daß es sich um Hs. Syr. 4 (olim Or. 147), geschrieben 1607, handelt. Sie enthält den Psalter nebst Anhang. Folgende fünf, bei Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, Bonn 1922, S. 112, Anm. 4, aufgelistete Handschriften enthalten ebenfalls das Credo mit geringfügigen Varianten: BM add. 17219, f. 154b (= W. Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, part I, London 1870, S. 135, Nr. 191); Jer., Patr. 7 (Katalog J. B. Chabot,

nestorianisches Brevier enthält. Der Herausgeber hat den Text freilich nicht selbst eingesehen, sondern nach eigenem Bekunden[18] eine Abschrift des Bamberger Kaplans Dr. Joseph M. Schönfelder übernommen. Zugleich legte er eine Rückübersetzung ins Griechische vor, welche oben mit einigen kleineren Modifikationen abgedruckt[19] ist. Die Varianten dieses »nizänischen« Symbols sind bei Barnes[20] ausgiebig besprochen und werden hier vorausgesetzt.

Das nestorianische Taufbekenntnis weist einige markante Charakteristika östlicher Symbole auf. Am auffälligsten ist die in A, bei Theodor, in den Apostolischen Konstitutionen und im Symbol von Cäsarea[21] (Caes.) bezeugte Rede vom »Erstgeborenen aller Geschöpfe« (Kol 1,16). Der Kontext in diesem nizänischen Bekenntnis[22] mag ursprünglich durchaus antiarianisch gewesen sein: Christus ist als der πρωτότοκος nicht das vornehmste Geschöpf des Vaters, sondern steht über den Zeiten auf der Seite des ewigen Schöpfers und hat mit dem Vater zusammen alles erschaffen, wie das eigentümliche δι' οὗ οἱ αἰῶνες κατηρτίσθησαν, welches sich auch in der dritten sirmischen Formel findet, belegt. Die Homousie des Logos mit Gott Vater wird als Konnaturalität ܒܪ ܟܝܢܐ aufgefaßt und entsprechend im Syrischen[23] wiedergegeben.

Die Fleischwerdung (σαρκωθέντα) wird syrisch mit »Verleiblichung« umschrieben ܐܬܓܫܡ, die Menschwerdung (ἐνανθρωπήσαντα, ἄνθρωπον γενόμενον) verbal aufgelöst: ܗܘܐ ܒܪܢܫܐ. Das Kunstwort ܐܬܒܪܢܫ sucht man hier vergebens. Den Hinweis auf die Geistgewirktheit der Menschwerdung hat Nest. mit NC gemein, er ist bei Theodor jedenfalls nicht belegt. Völlig

Journal Asiatique, 9. sér., tome 3 [1894], S. 102); Cambridge add. 2036 (nicht 2066, wie Baumstark irrtümlich schreibt), f. 130b (= W. Wright - St. A. Cook, A Catalogue of the Syriac Manuscripts in the Library of the University of Cambridge, Cambridge 1901, II, 1150); Cambridge add. 1966, f. 166b (= Wright-Cook, Catalogue I, 30); Paris 24 (H. Zotenberg, Catalogues des manuscrits syriaques et sabéens (mandaïtes de la Bibliothèque nationale, Paris 1870, 9a).

18 Vgl. Caspari, Ungedruckte Quellen, 115f, Anm. 2.

19 So wurde auch nicht jedes Waw mit καὶ übersetzt. Syrisch ܘܩܝܡܬܐ ܕܦܓܪܐ habe ich wie beim Glaubensbekenntnis des Theodor von Mopsuestia im Griech. mit ἀνάστασιν σαρκὸς wiedergegeben, wie ja auch in der altsyrischen Übersetzung von Joh 1,14 ܦܓܪܐ für σάρξ steht, vgl. Aphr., *dem.* VI,10; VIII,15. Daß der Syrer die Identität des irdischen Leibes mit dem Auferstehungsleib so sehr betont, könnte antidoketisch, antiorigenistisch begründet sein.

20 Vgl. W. E. Barnes, The »Nicene« Creed in the Syriac Psalter, in: JThS 7 (1906) 441-449. Barnes' Aufmerksamkeit ist es nicht entgangen, daß das vorliegende Credo weder mit N noch NC vollständig übereinstimmt. Für das sog. »Nestorianum« ist auch noch die Hs. Camb. Oo. I.22 relevant.

21 Vgl. den Text bei Kelly, Glaubensbekenntnisse, 181.

22 Zur Väterexegese von Kol 1,15-20 vgl. A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Freiburg 1979, I,108-118, bes. 112f. Theodor von Mopsuestia bezog die Erstgeburt nicht auf die göttliche Natur, sondern allein auf die Menschheit Christi, vgl. ders., a. a. O., 117f. Die nestorianische Exegese ist ihm hierin gefolgt.

23 So auch im Persicum, vgl. Bruns, Rezeption des Nicaenums, 13.

singulär erscheint die Ergänzung von Nest. in bezug auf die Empfängnis, für die ich in den frühen östlichen Symbolen keine Parallele[24] finden kann.

Der Schluß des zweiten Artikels dreht die Reihenfolge bei der Auferstehung um. Der wiederkommende Christus richtet zuerst die Toten, sodann die Lebenden. Diese Lesart läßt sich weder durch Theodor noch durch NC erklären. Eine Parallele findet sich lediglich in den ostsyrischen Symbolen, darunter auch im Persicum[25]. Interessant ist ferner die wörtliche Übereinstimmung zwischen Theodors Symbol und dem Nest. in bezug auf den lebensspendenden Geist, der im Anschluß an Joh 16,13 als »Geist der Wahrheit«[26] apostrophiert wird. In Analogie zum Sohn, der wahrer Gott vom wahren Gott ist, wird der Geist als Geist der Wahrheit, im Syrischen auch zu verstehen als »wahrer Geist«, bekannt und damit der Region der kreatürlichen, dienstbaren Geister enthoben. Das Filioque beim Hervorgang des Geistes in einigen Manuskripten verrät die chaldäische Hand des Abschreibers[27] (in P ist es dagegen wohl echt) und braucht uns nicht weiter zu beschäftigen. Im Gegensatz zu Theodor wird die »eine Taufe zur Vergebung der Sünden« im Nest. wie auch in NC explizit erwähnt. Die Auferstehung der »Leiber« hingegen hat das Nest. wieder mit Theodor[28] gegen NC (»der Toten«) gemein. Gegenüber NC sind im letzten Artikel die vier Kennzeichen der Kirche umgestellt.

Die im Jahre 410 unmittelbar nach dem Abklingen der Christenverfolgung im persischen Reich unter Aufsicht hoher Beamter des Großkönigs Iezdegerd I. in Seleukia-Ktesiphon stattfindende Synode übernahm das Glaubenssymbol der 318 Väter, das Nicaenum also, zusammen mit den antiarianischen Anathematismen, ferner 21 Kanones, die nur zum Teil mit den nizänischen identisch sind, und beschloß die kirchliche Reorganisation von ca. vierzig Bistümern und ihre Neubesetzung. Das Glaubenssymbol der persischen Bischöfe (Persicum = P) enthält einige bedeutende Abweichungen von N/NC,

24 Das *qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine* des Apostolicums kommt als Quelle wohl nicht in Betracht, vgl. Kelly, Glaubensbekenntnisse, 363, Caspari, Ungedruckte Quellen, 131. Empfängnis von und Geburt aus Maria in der Zeit stehen der Zeugung aus dem Vater vor aller Zeit diametral gegenüber. Im Ansatz liegt hier die Zweinaturenlehre der Antiochener beschlossen.

25 Vgl. Bruns, Rezeption des Nicaenums, 13. Die Umstellung könnte durch die Reihenfolge beim Apostel (1Thess 4,16f; Röm 14,9) bedingt sein, wie Caspari, Ungedruckte Quellen, 127, Anm. 17, vermutet.

26 Diese Variante findet sich im sog. »Dritten Bekenntnis von Antiochia«, vgl. Kelly, Glaubensbekenntnisse, 264, in der Formel der sirmischen Synode, vgl. ders., a. a. O., 287, und der homöischen Synode von Konstantinopel (360), vgl. ders., a. a. O., 291.

27 Vgl. dazu Barnes, Nicene Creed, 444. Zur Diskussion um das Filioque in P, vgl. Bruns, Rezeption des Nicaenums, 14.

28 Der Syrer liest ܠܢܘܚܡܬܐ ܕܦܓܪܐ, wobei ܦܓܪܐ als Äquivalent für σάρξ zu verstehen ist. Überhaupt hat das syrische Credo sehr viel Eigenarten der alten syrischen Bibel bewahrt, vgl. Barnes, Nicene Creed, 447f.

die auch für Nest. von Bedeutung sind. Es liegt in zwei Rezensionen vor, wobei, wie Vööbus[29] und de Halleux[30] aufgezeigt haben, die ursprüngliche Fassung[31] von der westsyrischen (nicht von der ostsyrischen) Version bewahrt wurde.

Von den Eigentümlichkeiten dieses Symbols ist bereits an anderer Stelle gehandelt worden, ich beschränke mich daher im Folgenden auf die markanten Unterschiede von P und Nest.

Da wäre zunächst der eindeutig aus der Feder der Synodalen stammende Zusatz in ZZ. 2f. zu erwähnen, der die euphorische Stimmung der persischen Bischöfe angesichts des wiedergewonnenen Religionsfriedens reflektiert. Bereits zu Beginn im ersten Artikel (Z. 2) wird die Schöpfungsmittlerschaft des Sohnes bei der Erschaffung von Himmel und Erde herausgestellt, die sich im Nest. erst im zweiten Artikel findet. Die auf Hebr 1,2f anspielende Erschaffung bzw. »Gründung der Äonen« findet sich im Glaubensbekenntnis Theodors von Mopsuestia, allerdings auch dort erst im zweiten Artikel, und atmet antiochenischen Geist. Die »sichtbaren und unsichtbaren Dinge« (N) sind in P durch das räumliche Oben und Unten angedeutet.

Daß N, und nicht etwa NC, auch nicht das Symbol des Theodor von Mopsuestia, der ja als Kirchenlehrer der ostsyrischen Christenheit gilt, die direkte Quelle für P ist, kann man an verschiedenen Indizien erkennen. Gegenüber dem Nest. fehlen charakteristische Wendungen wie die Geburt des Gottessohnes »vor aller Zeit« (Z. 3) oder seine Herabkunft »vom Himmel« (Z. 6). P

29 Vgl. A. Vööbus, New Sources for the Symbol in early Syrian Christianity, in: VigChr 26 (1972) 291-296. Unter den Codices aus Mardin finden sich zwei sehr alte (A und B) aus dem 8. Jh. sowie sieben weitere Abschriften aus dem 20. Jh. (C-I), die auf AB zurückgehen.

30 Vgl. A. de Halleux, Le symbole des évêques perses au synode de Séleucie-Ctésiphon (410), in: G. Wiessner (Hg.), Erkenntnisse und Meinungen (= Göttinger Orientforschungen. I. Reihe: Syriaca 17), Wiesbaden 1978, 161-190.

31 Der syrische Text von P mit geringfügigen Abweichungen von de Halleux und Vööbus, vgl. Bruns, Rezeption des Nicaenums, 10, sei hier abgedruckt:

(1) ܡܗܝܡܢܝܢ ܚܢܢ ܒܚܕ ܐܠܗܐ ܐܒܐ ܐܚܝܕ ܟܠ
(2) ܗܘ ܕܒܒܪܗ ܥܒܕ ܫܡܝܐ ܘܐܪܥܐ ܘܒܗ ܐܬܩܝܡܘ ܥܠܡܐ ܕܠܥܠ ܘܕܠܬܚܬ ܘܒܗ
ܥܒܕ ܢܘܚܡܐ
(3) ܘܫܘܠܡܐ ܠܟܠܗ ܒܪܝܬܐ ܘܒܗ ܒܒܪܗ ܝܚܝܕܝܐ ܗܘ ܕܐܬܝܠܕ ܡܢܗ ܗܢܘ ܕܝܢ ܡܢ
ܐܘܣܝܐ ܕܐܒܘܗܝ
(4) ܐܠܗܐ ܡܢ ܐܠܗܐ ܢܘܗܪܐ ܡܢ ܢܘܗܪܐ ܫܪܝܪܐ ܡܢ ܐܠܗܐ ܫܪܝܪܐ
(5) ܐܬܝܠܕ ܘܠܐ ܐܬܥܒܕ ܗܘ ܕܐܝܬܘܗܝ ܒܪ ܟܝܢܐ ܕܐܒܘܗܝ . ܗܘ ܕܡܛܠܬܢ ܒܢܝܢܫܐ
(6) ܡܛܠ ܕܒܪܝܬܗ ܐܬܒܪܝ ܘܡܛܠ ܦܘܪܩܢ ܢܚܬ ܘܠܒܫ ܦܓܪܐ ܘܗܘܐ ܒܪܢܫܐ
(7) ܘܚܫ ܘܡܝܬ ܠܝܘܡܐ ܬܠܝܬܝܐ ܘܩܡ ܘܣܠܩ ܠܫܡܝܐ ܘܝܬܒ ܡܢ ܝܡܝܢܐ ܕܐܒܘܗܝ ܘܐܬܐ
ܕܢܕܘܢ ܡܝܬܐ ܘܚܝܐ
(8) ܘܡܗܝܡܢܝܢ ܒܪܘܚܐ ܚܝܐ ܘܩܕܝܫܐ ܦܪܩܠܝܛܐ ܚܝܐ ܕܡܢ ܐܒܐ ܘܒܪܐ
(9) ܒܚܕܐ ܬܠܝܬܝܘܬܐ ܒܚܕܐ ܐܝܬܘܬܐ ܒܚܕ ܨܒܝܢܐ
(10) ܟܕ ܫܠܝܚܝܢ ܠܡܫܡܠܝܘܬܐ ܕܬܠܡܝܕܘܬܐ ܘܡܬܚܬܡܐ ܐܦܝܣܩܘܦܘܬܐ ܕܩܘܫܬܐ ܒܫܘܡܠܝܐ
ܡܫܝܚܝܐ ܀

erwähnt nicht die Geburt »aus der Jungfrau Maria« sowie die Kreuzigung »unter Pontius Pilatus« (ZZ. 6f), die ebenfalls im Nest., bei Theodor und verwandten syrischen Symbolen bezeugt ist. Ferner fehlt der Hinweis auf das Begrabenwerden »gemäß der Schrift« (Z. 7). Das Nest. spricht wie Theodor von Mopsuestia betont von einer »Wieder«-kunft Christi. Von einer besonderen Herrlichkeit des Wiederkommenden (Z. 7) ist weder im Nest. noch in P die Rede. Darüber hinaus vermißt man den gegen Marcell von Ancyra gerichteten Satz von der Ewigkeit des Reiches Christi, der für NC charakteristisch ist. Andererseits enthält P typisch nizänische Sätze, die im Nest. ausgelassen wurden, wie: »d.h. aus der Wesenheit seines Vaters« (Z. 3) und »Gott von Gott«, »Licht vom Lichte« (Z. 4). Die Nähe von P zum Nest. ist besonders auffällig im mittleren Teil, dem zweiten Artikel, es lassen sich aber auch Unterschiede feststellen. Nest. und P geben das griechische Homousios mit dem Begriff der Konnaturalität ܒܪ ܟܝܢܐ wieder. Bei P fehlt »und an den einen Herrn Jesus Christus«, hat jedoch noch einen Einschub in Z. 14, worin die Schöpfertätigkeit Christi auch in bezug auf das Menschengeschlecht hervorgehoben wird. Markant ist für P die Gewandmetapher ܠܒܫ ܦܓܪܐ für die Inkarnation, im Nest. begegnet der technische Ausdruck ܐܬܒܪܢܫ. Gemeinsam ist beiden die Umstellung »Tote und Lebende« (Z. 7). Das Filioque in P ist eigenartig formuliert; es spricht nicht vom Hervorgang des Parakleten[32], sondern von seinem Sein vom Vater und vom Sohne her (so müssen wir den Nominalsatz wohl auffassen). Das Nest. erwähnt sodann die Kirche und benennt auch ihre Kennzeichen und Eigenschaften, die Taufe und die letzten Dinge kommen in P nicht zu Wort. Die Z. 9 fällt völlig aus dem gewohnten Rahmen und bietet Sondergut, welches sich im Nest. nicht findet.

Bei allen Gemeinsamkeiten von P und dem Nest. überwiegen doch die Unterschiede, so daß man schwerlich eine literarische Abhängigkeit zwischen beiden behaupten kann. Zu Beginn des fünften Jahrhunderts spielt das Nest. als Glaubenssymbol in der persischen Christenheit offensichtlich keine Rolle.

32 Der Paraklet wird im Lokalbekenntnis von Jerusalem und in den Apostolischen Konstitutionen genannt, vgl. Kelly, Glaubensbekenntnisse, 183, 186, aber auch in einigen arianischen, vgl. ders., a. a. O., 269, 287.

3. Das »Nestorianum« in der ostsyrischen Überlieferung

3.1 Das Credo des Ps.-Narses

Bereits zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts hatte Dom R. H. Connolly[33] die große Bedeutung unterstrichen, welche den dem syrischen Dichter und Theologen Narsai zugeschriebenen liturgischen Homilien für die Erforschung des christlichen Gottesdienstes im allgemeinen und der ostsyrischen Liturgie im besonderen zukommt. Für die Geschichte des Credos ist der berühmte, auf den Anfang des 6. Jh. zu datierende Memra über die »Erklärung der Geheimnisse«[34] von Belang. Dieser stellt zugleich die früheste Bezeugung für die Verwendung des Glaubenssymbols in der ostsyrischen Messe dar. Eine solche von Kelly[35] als »revolutionär« bezeichnete liturgische Neuerung geht nach Aussage des Theodor Lektor[36] auf die Aktivitäten eines entsprungenen Mönches, der mehrmals Patriarch von Antiochien war, zurück, nämlich auf Petrus den Walker (Fullo, Gnapheus). Diese ursprünglich von den Antichalkedoniern in Antiochien eingeführte Praxis, welche sich in erster Linie gegen die dogmatischen »Neuerungen« des Chalcedonense richtete, wurde schließlich auch in der Reichshauptstadt von den Chalkedoniern unter Verwendung von NC[37] aufgegriffen und fand von dort Eingang in die westlichen Liturgiefamilien. Offensichtlich wollten auch die Dyophysiten des persischen Reiches bei dieser Entwicklung nicht abseits stehen und übernahmen daher den antiochenischen Brauch. Wohl schon in der ersten Hälfte des 6. Jh.[38] war das Credo fixer Bestandteil der Messe in der Kirche des Ostens geworden und hallte nach

33 R. H. Connolly, The Liturgical Homilies of Narsai, (Cambridge 1909) repr. 1967, hier p. vi. Die Ausgabe des syrischen Textes findet sich bei A. Mingana, Narsai Doctoris Syri Homiliae et Carmina I-II, Mausiliis 1905.

34 Vgl. dazu L. Abramowski, Die liturgische Homilie des Ps.-Narses mit dem Meßbekenntnis und einem Theodor-Zitat, in: Bulletin of the John Rylands Library 78 (1996) 87-100. Der Text findet sich bei A. Mingana, a. a. O., I, 270-298; englische Übersetzung bei Connolly, a. a. O., 1-32.

35 Vgl. Kelly, Glaubensbekenntnisse, 343.

36 Vgl. Hist. Eccl., fragm. 2 (Hansen, GCS.NF. 3,155). Zu den liturgischen Neuerungen gehört neben der Verlegung der Taufwasserweihe an Epiphanie auf den Abend sowie der Anrufung der Gottesgebärerin bei jeder Oration auch die Einführung des Credos in jede gottesdienstliche Versammlung (Synaxis). In der Epitome 427f. (Hansen, GCS.NF. 3,118) werden der theopaschitische Zusatz »der für uns gekreuzigt wurde« zum Trishagion erwähnt wie auch die Einführung des Glaubenssymbols.

37 Vgl. hierzu Kelly, Glaubensbekenntnisse, 343-352. Ob Petrus Fullo ein antiochenisches Lokalbekenntnis einführte oder ein erweitertes Nicaenum, bleibt umstritten. Von Konstantinopel über Spanien trat NC seinen Siegeszug im Westen an.

38 Narsai ist 502 verstorben, Ps.-Narses schreibt etwa eine Generation später; zur Datierungsfrage vgl. auch die Beobachtungen von L. Abramowski, Liturgische Homilie, 88; 92f.

dem Zeugnis des Narsai[39] wie »Donnerschlag« im Gotteshaus wider. In der metrisch gebundenen, zwölfsilbigen Homilie zitiert Ps.-Narsai das Credo seiner Kirche nicht wortwörtlich, sondern paraphrasiert nur sinngemäß den Inhalt unter Beigabe einzelner Interpretamente. Gleichwohl läßt sich das Grundmuster des von Caspari rekonstruierten »Nestorianums« auch hier leicht wiedererkennen:

(1) ܡܗܝܡܢܝܢ ܒܚܕ ܐܠܗܐ ܐܒܐ ܐܚܝܕ ܟܠ ܒܪܘܝܐ ܕܟܠܗܝܢ ܐܝܠܝܢ ܕܡܬܚܙܝܢ
ܘܕܠܐ ܡܬܚܙܝܢ.
(2) ܘܒܚܕ ܡܪܝܐ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ ܝܚܝܕܝܐ ܒܘܟܪܐ ܕܟܠܗܝܢ ܒܪܝܬܐ
(3) ܗܘ ܕܡܢ ܐܒܘܗܝ ܐܬܝܠܕ ܩܕܡ ܟܠܗܘܢ ܥܠܡܐ ܘܠܐ ܐܬܥܒܕ ܐܠܗܐ ܕܡܢ
ܐܠܗܐ
(4) ܒܪ ܟܝܢܐ ܕܐܒܘܗܝ ܕܒܐܝܕܘܗܝ ܐܬܬܩܢܘ ܥܠܡܐ ܘܐܬܒܪܝ ܟܠ ܡܕܡ.
(5) ܗܘ ܕܡܛܠܬܢ ܒܢܝܢܫܐ ܘܡܛܠ ܦܘܪܩܢܢ ܢܚܬ ܡܢ ܫܡܝܐ ܘܐܬܓܫܡ ܡܢ ܪܘܚܐ
ܕܩܘܕܫܐ
(6) ܘܗܘܐ ܒܪܢܫܐ ܘܐܬܒܛܢ ܘܐܬܝܠܕ ܡܢ ܡܪܝܡ ܒܬܘܠܬܐ
(7) ܘܚܫ ܘܐܨܛܠܒ ܒܝܘܡܝ ܦܝܠܛܘܣ ܘܡܝܬ ܘܐܬܩܒܪ
(8) ܘܩܡ ܠܬܠܬܐ ܝܘܡܝܢ ܐܝܟ ܕܟܬܝܒ: ܘܣܠܩ ܠܫܡܝܐ ܘܝܬܒ ܒܝܡܝܢܐ ܡܢ
ܝܡܝܢܐ ܕܐܒܘܗܝ
(9) ܘܥܬܝܕ ܕܢܐܬܐ ܠܡܕܢ ܠܚܝܐ ܘܠܡܝ̈ܬܐ
(10) ܘܒܪܘܚ ܩܘܕܫܐ ܫܘܐ ܒܐܘܣܝܐ ܗܘ ܕܡܢ ܐܒܐ ܢܦܩ ܡܫܝܚܐ
(11) ܘܒܚܕܐ ܥܕܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܘܫܠܝܚܝܬܐ ܩܬܘܠܝܩܝ
(12) ܡܘܕܝܢ ܒܚܕܐ ܡܥܡܘܕܝܬܐ ܠܫܘܒܩܢܐ ܕܚܛܗ̈ܐ
(13) ܘܒܩܝܡܬܐ ܕܡܢ ܒܝܬ ܡܝ̈ܬܐ ܘܒܚܝ̈ܐ ܕܠܥܠܡ.

Kleinere Unterschiede gegenüber Nest. springen sofort ins Auge; so fehlt in Z. 3 das aus N vertraute »wahrer Gott vom wahren Gott«. Z. 7 enthält einen Hinweis auf den Tod Christi – ܘܩܒܠ ܡܘܬܐ sagt Ps.-Narses –, der in Nest. bezeichnenderweise fehlt. Mit NC kennt Narses ein Thronen Christi in der Herrlichkeit[40], welches dort allerdings auf die Wiederkunft bezogen ist. Z. 9 handelt vom Gericht über die Lebenden und die Toten[41] in der üblichen Reihenfolge. Im dritten Artikel vermißt man den »Geist der Wahrheit«, der für eine ganze Reihe syrischer Symbole typisch ist. Dafür scheint Ps.-Narses die Homousie (ܫܘܐ ܒܐܘܣܝܐ) des Heiligen Geistes vorauszusetzen und

39 Vgl. MINGANA, Narsai I,275: »Die Kirche bekennt gemäß dem Bekenntnis der Väter, auch bedient sie sich ihres Credos während der Mysterien. Während der Mysterien donnern ihre Kinder das Credo, wobei sie es mit dem Mund und dem Herzen, frei von Zweifeln, wiederholen.« Alle Konfessionen unterstrichen durch den Rückgriff auf das Credo der 318, auf das »Nicaenum«, ihre Orthodoxie.

40 Vgl. MINGANA, Narsai I,274: ܘܝܬܒ ܒܝܡܝܢܐ ܡܢ ܝܡܝܢܐ ܕܐܒܐ ܕܫܠܚܗ. In NC wird ܒܝܡܝܢܐ auf ܥܬܝܕ ܕܢܐܬܐ bezogen.

41 Die in NC bezeugte Reihenfolge der ζῶντες καὶ νεκροί dürfte wohl durch die Lesart von 1Petr 4,5; 2Tim 4,1 bedingt sein.

zwar in einer relativ jungen Übersetzung.[42] Ansonsten bietet der dritte Artikel keine weiteren Auffälligkeiten.[43] Von diesen geringfügigen Abweichungen abgesehen, setzt die Homilie des Ps.-Narses einen fixen Bekenntnistext, der Nest. in den wesentlichen Punkten gleichkommt, voraus.

3.2 Zum Glaubensbekenntnis der Synode von 585

Die Synode von 410, welche unter Leitung des Marutha von Maipherkat und des Großmetropoliten von Seleukia-Ktesiphon stattfand, bildete den Auftakt für eine weitgespannte Synodentätigkeit[44] der Kirche des Ostens, in deren Verlauf sich eine scharf konturierte Zweinaturenlehre[45] auf dogmatischem Feld und die quasiprimatiale Gewalt des Bischofs der persischen Reichshauptstadt[46] auf jurisdiktionellem Gebiet herauskristallisierten. Das Synodicon Orientale ist zwar reich an christologischen Bekenntnisformeln, doch enthalten diese fast nie den vollständigen Text des Credos.

Eine Ausnahme hiervon macht der Kommentar zum Glaubensbekenntnis der Synode von 585[47] sowie die *professio fidei* Ischojahbs I.[48], der sich gänzlich der christologischen Frage, d. h. Einigung der zwei Naturen in einem Prosopon, verschrieben hat.

Der Text des Credos, welches die persische Kirche unter Leitung Ischo-

42 Zur syrischen Terminologie des Homousios vgl. Bruns, Rezeption des Nicaenums, 13. Die Homousie des Hl. Geistes wird in den katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia bezeugt, vgl. *hom.* IX,7. Die Frage stellt sich, ob Ps.-Narses das Homousios im Credotext anstelle des »Geistes der Wahrheit« vorfand oder ob er es, ausgebend von Theodor, als seine persönliche Deutung einfügte.

43 Zu den Kennzeichen der wahren Kirche zählt nach Narsai auch ihr Herkommen von den Vätern, doch dürfte er syrisch ܐܒܗܬܐ kaum im Credo vorgefunden, vielmehr aus metrischen Gründen ergänzt haben.

44 Vgl. O. Braun, Das Buch der Synhados oder Synodicon orientale, (Stuttgart – Wien 1900) repr. Amsterdam 1975; eine allgemeine Einführung in die ostsyrische kanonistische Literatur findet sich bei W. Selb, Orientalisches Kirchenrecht I. Die Geschichte des Kirchenrechts der Nestorianer von den Anfängen bis zur Mongolenzeit, Wien 1981.

45 Eine englische Übersetzung der einschlägigen christologischen Textpassagen des Synodicons bietet S. P. Brock, The Christology of the Church of the East in the Synods of the fifth to early seventh centuries, in: ders., Studies in Syriac Christianity, Hampshire 1992, XII, 125-142.

46 Vgl. W. de Vries, Antiochien und Seleucia-Ctesiphon, in: Mélanges Eugène Tisserant, Bd. III (StT 233, Rom 1964), 429-450.

47 Englische Übersetzung bei Brock, Christology, 136-138; deutsch bei Braun, Synhados, 200-204; syrisch bei Chabot, Synodicon orientale, 133-136.

48 Englische Übersetzung bei Brock, Christology, 138f., syrisch bei Chabot, Synodicon orientale, 193-195.

jahbs I. an die Spitze der Kanones[49] stellt, läßt sich aus dem ihn umgebenden Kommentar leicht herausschälen:

(1) ܡܗܝܡܢܝܢ ܒܚܕ ܐܠܗܐ ܐܒܐ ܐܚܝܕ ܟܠ. ܥܒܘܕܐ ܕܟܠܗܝܢ ܐܝܠܝܢ ܕܡܬܚܙܝܢ
ܘܕܠܐ ܡܬܚܙܝܢ.
(2) ܘܒܚܕ ܡܪܝܐ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ ܚܝܕܝܐ ܘܒܘܟܪܐ ܕܟܠܗܝܢ ܒܪܝܬܐ
(3) ܕܒܐܝܕܗ ܐܬܬܩܢܘ ܥܠܡܐ ܘܐܬܒܪܝ ܟܠ ܡܕܡ.
(4) ܕܐܬܝܠܕ ܡܢ ܐܒܘܗܝ ܩܕܡ ܟܠܗܘܢ ܥܠܡܐ ܘܠܐ ܐܬܥܒܕ.
(5) ܢܘܗܪܐ ܕܡܢ ܢܘܗܪܐ ܐܠܗܐ ܫܪܝܪܐ ܕܡܢ ܐܠܗܐ ܫܪܝܪܐ
(6) ܕܗܡܘܘܣܝܘܣ ܗܢܘ ܕܝܢ ܒܪ ܟܝܢܗ ܘܒܪ ܐܝܬܘܬܗ ܕܐܒܐ
(7) ܗܘ ܕܡܛܠܬܢ ܒܢܝܢܫܐ ܘܡܛܠ ܦܘܪܩܢܢ ܢܚܬ ܡܢ ܫܡܝܐ
(8) ܘܐܬܓܫܡ ܡܢ ܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ ܘܡܢ ܡܪܝܡ ܒܬܘܠܬܐ ܘܗܘܐ ܒܪܢܫܐ
(9) ܘܐܨܛܠܒ ܚܠܦܝܢ ܒܝܘܡܝ ܦܝܠܛܘܣ ܘܚܫ ܘܡܝܬ
(10) ܘܐܬܩܒܪ ܘܩܡ ܠܬܠܬܐ ܝܘܡܝܢ ܐܝܟ ܕܐܡܝܪ ܒܟܬܒܐ ܩܕܝܫܐ
(11) ܘܣܠܩ ܠܫܡܝܐ ܘܝܬܒ ܡܢ ܝܡܝܢܐ ܕܐܒܘܗܝ
(12) ܘܬܘܒ ܐܬܐ ܒܫܘܒܚܐ ܠܡܕܢ ܚܝܐ ܘܡܝ̈ܬܐ. ܗܘ ܕܠܡܠܟܘܬܗ ܫܘܠܡܐ ܠܝܬ
(13) ܘܒܚܕ ܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ ܡܪܝܐ ܡܚܝܢܐ.
(14) ܗܘ ܕܡܢ ܐܒܐ ܢܦܩ ܘܥܡ ܐܒܐ ܘܒܪܐ ܡܫܬܓܕ
(15) ܗܘ ܕܡܠܠ ܒܢܒܝܐ ܘܒܫܠܝܚܐ
(16) ܘܒܚܕܐ ܥܕܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܩܬܘܠܝܩܐ ܘܫܠܝܚܝܬܐ
(17) ܘܒܚܕܐ ܡܥܡܘܕܝܬܐ ܠܫܘܒܩܢܐ ܕܚܛܗ̈ܐ
(18) ܘܒܩܝܡܬܐ ܕܦܓܪܐ ܘܒܚܝ̈ܐ ܚܕ̈ܬܐ ܘܒܥܠܡܐ ܕܥܬܝܕ ܀

Eine sorgfältige Analyse[50], wie sie jüngst L. Abramowski vorgelegt hat, kommt zu dem Ergebnis, daß das vorliegende Symbol eine bewußte Kombination aus dem Antiochenum (A) und dem Constantinopolitanum (C) darstellt. Doch sollte jede Identifizierung des vorliegenden Bekenntnistextes mit A sich auch die Schwierigkeiten der Rekonstruktion des antiochenischen Symbols[51] vor Augen halten. Typisch syrisch-antiochenisches Material liegt zweifelsfrei in ZZ. 2f. mit Rückgriff auf Kol 1,15 und Hebr 1,3 vor. Völlig identisch mit NC ist Z. 5. Das Homousios in Z. 6 wird zunächst griechisch zitiert und dann mit den syrischen Äquivalenten ܒܪ ܟܝܢܗ ܘܒܪ ܐܝܬܘܬܗ ܕܐܒܐ umschrieben. Es handelt sich hierbei um eine Kombination aus Nest. ܒܪ ܟܝܢܗ ܕܐܒܐ und

49 can. 1 enthält einen Hinweis auf die Synoden der 318 und der 150, also N und C, und bietet die gegen Arius gerichteten Anathematismen. Den Text des Glaubensbekenntnisses nebst Kommentar fügt der Kopist erst in can. 3 ein, vgl. dazu Braun, Synhados, 195. Die jeweiligen Anfänge der einzelnen Artikel finden sich gebündelt in dem vorangestellten trinitarischen Bekenntnis, vgl. Chabot, Synodicon orientale, 133,7f.

50 Vgl. L. Abramowski, Liturgische Homilie, 95. Brock, Christology, 136-38, nannte das kommentierte Symbol schlicht NC.

51 Vgl. hierzu oben Anm. 12. Der Text von A ist keineswegs so sicher, wie Abramowski vorgibt.

syrNC ܘܒܪ ܐܝܬܘܬܗ ܕܐܒܐ.[52] Das redundante ܐܝܟ ܕܐܡܪܝܢ ܟܬܒܐ ܡܩܕܫܐ steht in syrNC für das sonst gebräuchlichere ܐܝܟ ܕܟܬܝܒ, wie Barnes[53] treffend beobachtet hat. Auffällig ist ferner der gegen Markell von Ankyra gerichtete Satz von der Ewigkeit des Reiches Christi, wie er sich nur in NC findet. Der dritte, die Wirksamkeit des Geistes betreffende Artikel ist komplett mit syrNC identisch. Bemerkenswert ist lediglich die Aussage in Z. 15, wonach der Heilige Geist auch in den Aposteln gesprochen habe. Eine Verknüpfung von »Propheten und Aposteln« findet sich in einem anderen Zusammenhang vor allem in diversen antiochenischen Symbolen[54] zumeist semiarianischer Provenienz. Im vorliegenden Symbol wirkt es singulär.

Fazit: Ischojahb I. nimmt als Grundstock eine syrische Übersetzung von NC[55] und erweitert diese um einige traditionelle syrisch-antiochenische Wendungen.

Kein Hinweis auf das sog. Nestorianum und verwandte Symbole findet sich im Glaubensbekenntnis der Synode von 612[56]; die an den Perserkönig Chosrau gerichtete Grußadresse enthält neben vielen Unterwürfigkeiten, welche jeden Zweifel an der Loyalität des persischen Klerus gegenüber dem Großkönig zerstreuen sollen, einen knappen Abriß der Heilsgeschichte, eine prägnante Darlegung der christlichen Trinitätslehre sowie eine kritische Auseinandersetzung mit den theopaschitischen Häresien der Severianer und Chalkedonier.

4. Das nestorianische Bekenntnis im Spiegel der Polemik

4.1 Severus ibn al-Muqaffaʿ und das Buch der Konzilien

In seiner monumentalen Studie zur Geschichte des Taufsymbols verweist Caspari[57] im Anschluß an Eusèbe Renaudot[58] auf die herausragende Stellung des Credos in den orientalischen Liturgien: Severus ibn al-Muqaffaʿ, der koptische

52 Darauf hat Barnes, Nicene Creed, 446, hingewiesen.

53 Vgl. Barnes, Nicene Creed, 447.

54 Vgl. dazu Kelly, Glaubensbekenntnisse, 267.270. Das vierte mit dem Kirchweihkonzil assoziierte Bekenntnis sagt, der Geist sei den Aposteln verheißen worden, was aber keine exakte Entsprechung zum obigen Symbol beinhaltet.

55 Brocks Ansicht ist gegenüber Abramowski der Vorzug zu geben.

56 Brock, Christology, 140-142; Chabot, Synodicon orientale, 564,10-567,8. Syrischer Text und lateinische Übers. bei S. Giamil, Symbolum Nestorianum anni p. Ch. n. 612, 61-79.

57 Vgl. Caspari, Ungedruckte Quellen, 114.

58 Vgl. E. Renaudot, Liturgicarum Orientalium Collectio I-II, Paris 1715-16. Mir war nur ein Nachdruck (Westmead/Farnborough 1970) der zweiten und berichtigten Auflage (Frankfurt/London 1847) zugänglich. Das von Caspari, ebd., gemachte Zitat findet sich in meiner

Bischof von Aschmunein, habe in einem gegen den nestorianischen Metropoliten von Damaskus, Elias ibn ʿUbaid, gerichteten kontroverstheologischen Traktat diesen der Häresie bezichtigt, weil er das nizänische Glaubensbekenntnis der 318 Väter in frevlerischer Absicht abgeändert hätte. Da der arabische Text dieses Traktats[59] zur damaligen Zeit noch nicht ediert war, war Caspari auf die lateinische Paraphrase von Eusèbe Renaudot zum Credo der Nestorianer angewiesen. Eine Analyse der betreffenden Passagen soll daher an dieser Stelle nachgeholt werden.

Severus ibn al-Muqaffaʿ[60] war einer der ersten bedeutenden arabischschreibenden Kopten, aus dessen Feder eine Reihe berühmter Schriften, darunter die bekannte Patriarchengeschichte der Kirche von Alexandria, stammt. Im Rahmen dieser Untersuchung ist das »Buch der Konzilien« und hier vor allem das ergänzende Zweite Buch[61] (vollendet 955) von Belang. Die ersten neun Kapitel bieten eine skizzenhafte Geschichte des Christentums aus miaphysitischer Sicht. Kapitel 10 enthält eine Erklärung des Nicaeno-Constantinopolitanums mit stark polemischem Einschlag. Zwar gibt sich denn auch Severus ibn al-Muqaffaʿ zunächst versöhnlich, doch kann er eine heftige Polemik gegen die strengen Dyophysiten, im besonderen aber gegen Elias ʿAlī ibn ʿUbaid[62], den nestorianischen Bischof von Damaskus, der selbst eine Erklärung des Symbolum verfaßt hatte, nicht unterdrücken. Sodann setzt sich der Bischof in apologetischer Absicht auch mit den Juden und Muslimen[63] auseinander. Das vorausgehende neunte Kapitel ist für die Rekonstruktion des Symbols von unschätzbarem Wert, da es die verschiedenen Lesarten der einzelnen christlichen

Ausgabe auf den Seiten I,198f. Renaudot konstatiert einige bemerkenswerte Abweichungen des nestorianischen vom koptischen Glaubensbekenntnis.

59 Es handelt sich um Ms. arabe 171 (J. 1618) der Bibliothèque Nationale zu Paris, welches seinerzeit von Renaudot geprüft worden war, vgl. dazu die Bemerkungen von Leroy (PO VI/4,470).

60 Einen Überblick über den literarischen Nachlaß des Severus bietet G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, 2. Band (StT 133), Rom 1947, 300-317.

61 Arabischer Text und französische Übersetzung von L. Leroy, Sévère ibn al-Moqaffaʿ, évêque d'Aschmounaïn. Histoire des conciles. Second livre, in: PO VI/4 (Paris 1911), 473-600.

62 Es kommen zwei Autoren in Frage, Elias der Juwelier von Jerusalem, und der Kanonessammler Elias von Damaskus, die von Assemani, BO III/1,513f., miteinander identifiziert werden. BO III/1,514-516 bietet einige Auszüge aus der Konkordienformel des Nestorianers. Vgl. dazu auch G. Graf, Geschichte, 132-135, der die Verfasserfrage allerdings offen läßt. Es sei weiterhin strittig, so Graf, a. a. O., 134f., den von Severus genannten ibn ʿUbaid als Verfasser des in Vat. ar. 657 (ff. 4v-15r) überlieferten »Buches der Übereinstimmung im Glauben« zu sehen.

63 Bemerkenswert und für die allgemeine Religionsgeschichte nicht unerheblich sind die Ausführungen des Severus zu den Lehren der Muʿtaziliten und jüdischen Sondermeinungen hinsichtlich der Geschöpflichkeit der Thora, vgl. PO VI/4,536-543.

Konfessionen[64] (Orthodoxen = Miaphysiten, Melkiten und Nestorianer) ausführlichst kommentiert. Am gravierendsten sind nach dem Zeugnis des Severus jedoch die Abweichungen der Nestorianer, die er wie folgt wiedergibt:

(1) اومن باله واحد الاب ممسك الكل خالق كلما يرى وما لا يرى

(2) وبرب واحد يسوع المسيح بن الله الوحيد بكر الخلايق

(3) المولود من الاب قبل العوالم ولم يخلق اله حق من اله حق

(4) بن جوهر ابيه الذى بيده خلق كل العوالم وخلق كل شئ

(5) من اجلنا معشر البشر ومن اجل خلاصنا نزل من السماء وتجسد

(6) من روح القدس ومن مريم العذرى وصار انسانا وحبل به وولد من البتول

(7) وتالم وصلب على عهد بيلاطس البنطى ودفن

(8) وقام من الموتى فى اليوم الثالث كما فى الكتب وطلع الى السماء وجلس عن يمين ابيه

(9) وايضا ياتى فى مجده ليدين الاحيا والاموات الذى ليس لملكه انقضاء

(10) ونومن بروح القدس واحد روح الحق المنبثق من الا ب الروح لمحيي

(11) وبيعة واحدة جامعة رسولية

(12) ونقر بمعمودية واحدة لغفران الخطايا

(13) وبقيامة اجسادنا والحيوة الابدية امين.

In dem Bekenntnis zum einen Gott, dem allmächtigen Vater, stimmten nach Severus[65] alle Konfessionen überein, die Nestorianer unterdrückten allerdings den Passus »Schöpfer des Himmels und der Erde« (Z. 1). Das für den antiochenischen Typ charakteristische »Erstgeborener der Geschöpfe« (Z. 2) unterscheide die Nestorianer von den übrigen Konfessionen. Das »gezeugt, nicht geschaffen« sei vorgezogen worden, dafür fehle bei den Nestorianern das »Licht vom Lichte« (Z. 3). Das Homousios wird arabisch mit ابن جوهر ابيه übersetzt, was seine Entsprechung im syrischen ܒܪ ܟܝܢܐ ܕܐܒܘܗܝ haben dürfte (Z. 4). Die Doppelung im christologischen Mittelteil »empfangen in ihr und geboren von der Jungfrau« (Z. 6)[66] steht im nestorianischen Symbol auf dem Gebiet der morgenländischen Kirchen völlig isoliert da und wird von

64 Vgl. PO VI/4,518. Es mag apologetische Absicht gegenüber den Muslimen sein, wenn der Verfasser zunächst die Einheit aller christlichen Konfessionen in der Wahrheit von Nicaea und Konstantinopel bezeugt. Zugleich kann er jedoch seine tiefe Abneigung gegen den Nestorianismus nicht verbergen.

65 Vgl. seine Ausführungen in PO VI/4,518-521.

66 Der arabische Text scheint eine freie Wiedergabe des syrischen ܘܐܬܒܛܢ ܘܐܬܝܠܕ ܡܢ ܡܪܝܡ ܒܬܘܠܬܐ zu sein.

Severus entsprechend bemängelt. Zu Z. 7 merkt Severus an, daß die Kopten mit den Griechen (Melkiten) übereinstimmten, daß aber bei den Syrern und in Oberägypten ein مات »ist gestorben« eingefügt wurde. Z. 8 sei in allen christlichen Kommunitäten gleich. Überraschenderweise merkt Severus für die Z. 9 ebenfalls keine Abweichung bei den Nestorianern an. Dies würde bedeuten, daß das Credo des Ibn ʿUbaid, ähnlich wie das des Ischojahb I., den gegen Markell von Ankyra gerichteten Zusatz »seines Reiches wird kein Ende sein« enthalten habe. Gravierender sind jedoch die Mängel im dritten Artikel, von dem Severus sagt, daß er bei den Nestorianern fehle. Doch kann sich diese Aussage unmöglich auf den gesamten dritten Artikel (Z. 10) bezogen haben, der bekanntlich in allen nestorianischen Symbolen vorhanden ist. Es dürfte vielmehr der nachfolgende Relativsatz gemeint sein, den die Kopten in einer von NC leicht abweichenden Form zitieren: »... den wir anbeten und verherrlichen zusammen mit dem Vater und dem Sohne, welcher auf Prophetenzungen gesprochen hat.«[67] Das Bekenntnis zur einen katholischen und apostolischen Kirche bietet keine Schwierigkeiten (Z. 11); von den vier in NC genannten Kennzeichen der Kirche vermißt man jedoch ihre Heiligkeit. Ebensowenig wird der Inhalt von Z. 12 bestritten. Lediglich im eschatologischen Ausblick referiert Severus die traditionelle nestorianische Sicht, wenn er von der »Auferstehung unserer Leiber«[68] spricht.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß das von Severus attackierte Glaubenssymbol des Ibn ʿUbaid eine Variante des »nestorianischen« Bekenntnisses darstellt. Die markanten Abweichungen von NC im zweiten Artikel von Nest. galten dem Kopten als willkürliche Abänderungen eines geheiligten Textes. Tatsächlich stellen sie Sondergut syrisch-antiochenischer Tradition dar. Zugleich konnten diese Zusätze im Sinne der ostsyrischen Zweinaturenlehre als Unterstreichung der wahren Menschwerdung Christi verstanden werden[69]. Im diesen Sinne waren sie allerdings aus miaphysitischer Sicht auch besonders anfechtbar.

4.2 Das Glaubensbekenntnis des Schahrastani

Der persische Theologe und Häresiograph Schahrastani (gest. A. D. 1153)[70], der sich vor allem in der Beschreibung von muslimischen Sekten hervorgetan

67 PO VI/4,521: نسجد له ونمجده مع الاب والابن المتكلم على السن الانبياء.

68 Syrisch ܘܩܝܡܬܐ ܕܦܓܪܝܢ ܘܚܝܐ ܕܠܥܠܡ hat die exakte Entsprechung in der arabischen Übersetzung: وبقيامة اجادنا والحيوة الابدية.

69 Vgl. dazu die Bemerkungen bei Caspari, Ungedruckte Quellen, 138f.

70 Vgl. dazu den entsprechenden Personenartikel von G. Monnot, in: EI^2 IX,214b-216b. Der

hat, zitiert in einem der frühchristlichen Theologie gewidmeten Abschnitt seines *kitāb al-milal wa-l-niḥal*, einer Art von Konfessions- und Ketzerkunde[71], ein Glaubensbekenntnis, das gegen einen gewissen Arius[72] gerichtet sei. Nach den Angaben des Schahrastani soll es sich bei diesem Text um das nizänische Bekenntnis der Melkiten[73] handeln. Die markanten Abweichungen, von denen noch zu handeln sein wird, verweisen jedoch auf einen nestorianischen Hintergrund. Dies scheint angesichts der Herkunft Schahrastanis aus dem nördlichen Grenzgebiet von Chorasan, dem heutigen Turkmenistan, durchaus plausibel. Wir kennen den Namen des Gewährsmannes, welcher Schahrastani über das Christentum informierte, nicht. Doch dürfte es wahrscheinlich ein Vertreter der nestorianischen Mehrheitskonfession im Osten[74] gewesen sein. Der Jesuit

arabische Text wurde seinerzeit von W. CURETON, Book of Religious and Philosophical Sects I-II, London 1842-46 (repr. Gorgiaspress 2002), herausgegeben. Dt. bei TH. HAARBRÜCKER, Abu-l-Fath Muhammad asch-Schahrastani's Religionspartheien und Philosophen-Schulen I-II, (Halle 1850-51) repr. Hildesheim 1969. Die Kairoer Ausgabe von M. F. A. BADRĀN, 2 vols., Cairo 1370-75/1951-55 war mir leider nicht zugänglich. Französische Übersetzung bei D. GIMARET/J. JOLIVET/G. MONNOT, Livre des religions et des sectes I-II, Louvain 1986-1993.

71 Zur literarischen Gattung vgl. D. GIMARET, in: EI² VII,54a-55a. Der Ursprung des Ausdrucks *al-milal wa-l-niḥal* ist dunkel. Im Unterschied zu *dīn* meint *milla* die Religion als Gesellschaftsform, besonders als nichtmuslimische Gemeinschaft innerhalb der islamischen Gesellschaft, während *al-niḥal* die verschiedenen Lehrmeinungen innerhalb eines religiösen Systems bezeichnet. Bei Schahrastani tritt eine neue Bedeutung hinzu. Unter *al-milal* versteht er jene Offenbarungsreligionen, welche ein Buch besitzen, wie z. B. Juden und Christen, aber auch Mazdäer und Dualisten, Anhänger von »Ps-Büchern«, während er mit *al-niḥal* die philosophischen, geradezu »freigeistlichen« Denker, die sich nicht auf Offenbarung stützen können, meint. Dazu zählen die Sabäer, die vorislamischen Araber, die griechischen und indischen Philosophen. Die christlichen Lehrmeinungen referiert Schahrastani in Teil I, Buch 2, Abh. 1, Kap. 2 (Cureton 171-180; Haarbrücker 259-270). Es handelt sich hierbei um Melkiten, Nestorianer und Jakobiten, die der persische Gelehrte unter Berufung auf Sure 5,77 wegen ihres Bekenntnisses zur Trinität sämtlich unter die »Ungläubigen« rechnet.

72 Cureton 174f.; Haarbrücker 264. Schahrastani spricht vom Konzil der 313, was aber eine Verschreibung für 318 sein dürfte. In der muslimischen Religionsgeschichte kommt Arius gut weg, da er die Einheit Gottes und die Geschöpflichkeit seines Wortes und Geistes lehrt, vgl. Cureton 178f. Umgekehrt erscheint der Islam in systematischer Hinsicht dem Kopten Severus (s. o. sein Kommentar zum »gezeugt, nicht geschaffen« in PO VI/4,534-545) als Ableger des Arianismus und als eine Rejudaisierung der Christologie.

73 Vgl. Haarbrücker 262-265. Leider liegt kein kritischer Apparat vor. Cureton bemerkt generell zu seiner Ausgabe, daß die arabischen Manuskripte Varianten aufweisen, die er aber bedauerlicherweise dem Leser mitzuteilen versäumt. Eine von ihm angekündigte Übersetzung mit den entsprechenden Varianten ist nicht erschienen (vgl. Einleitung iii-iv).

74 Ein Melkit war es sicherlich nicht. Auch sind die Vorstellungen Schahrastanis über das byzantinische Christentum äußerst verschwommen. So leitet er etwa den Namen »Melkit« von einem Mann namens Malka ab, welcher in Rûm auftrat und sich des Reiches bemächtigte. Das Ganze klingt doch sehr nach antichalkedonischer Polemik.

L. Cheikho hat schließlich die vokalisierte Version dieses Credos mit Kommentar zu Syntax und Grammatik in seine Chrestomathie arabischer Texte[75] aufgenommen:

(1) نومن باللّه الواحد الآب مالك كل شيء وصانع ما يُرَى وما لا يُرَى
(2) وبالابن الواحد ايشوع المسيح ابن اللّه الوحيد بكر الخلائق كلها
(3) مولود وليس بمصنوع اله حق من اله حق من جوهر ابيه الذي بيده اتتنت العوالم وكل شيء
(4) الذى من اجلنا ومن اجل خلاصنا نزل من السماء
(5) وتجسد من روح القدس ووُلد من مريم البتول
(6) وصُلب ايام فيلاطوس ودُفن. ثم قام فى اليوم الثالث
(7) وصعد الى السماء وجلس من عن يمين ابيه
(8) وهو مستعد لللمجيء تارة اخرى للقضاء بين الاموات والاحياء
(9) ونومن بروح القدس الواحد روح الحق الذى يخرج من الاب
(10) وبمعمو دية واحدة لغفران الخطايا
(11) وبجماعة واحدة قدسية مسيحية جاثليقية
(12) وبقيام ابداننا وبالحياة الدائمة ابد الابدين.

Die Eigentümlichkeiten des vorliegenden Symbols sind schnell benannt. Der erste Artikel (Z. 1) stimmt gänzlich mit dem traditionellen ostsyrischen Symbol überein. Singulär ist hingegen im zweiten Artikel (Z. 2) von dem einzigen Sohn Jesus Christus die Rede, nicht vom Herrn (وبربّ) Möglichweise hat der Kopist im muslimischen Umfeld die Gottessohnschaft Jesu besonders herausstellen wollen, sofern Schahrastani[76] den Text richtig wiedergibt. Mit Theodor, dem Nest. und verwandten syrisch-antiochenischen Symbolen ist der Sohn als »Erstgeborener der gesamten Geschöpfe« (Z. 2) benannt. Es fehlt die Zeugung »vor aller Zeit« (Z. 3), gegenüber N wird wie bei Theodor und Nest. die Aussage auf das »wahrer Gott vom wahren Gott« zugespitzt; es fehlt das von NC vertraute »Licht vom Lichte«. Sodann wird das Homousios mit dem arabisch-persischen Lehnwort جوهر *(gemma, substantia)* übersetzt, wohl eher eine Verschmelzung mit dem nizänischen »aus der Wesenheit des Vaters« als die exakte Übersetzung des syrischen ܡܢ ܟܝܢܐ ܕܐܒܘܗܝ. Typisch »nestorianisch« erscheint die Herabkunft vom Himmel und die strenge Parallelität von Fleischwerdung durch den Heiligen Geist und Geburt aus der Jungfrau Maria (Z. 5). Das Leiden wird nicht eigens genannt, Kreuzigung unter Pontius Pilatus und Begräbnis (Z. 6) hingegen stimmen wieder mit der Mehrzahl der oben

75 L. Cheikho S. J., Chrestomathia Arabica cum lexico variisque notis, Beryti 1911, 186f. (Nr. 182 Symbolum Nicaenum).

76 Vielleicht spielt auch die Scheu des Muslim Schahrastani mit, Christus als Herrn und damit als Gott zu apostrophieren: Vgl. Freytag, Lexicon Arabico-Latinum: الرب *non nisi de Deo adhibetur.*

besprochenen Symbole überein. Es fehlt der Hinweis auf die Schriftgemäßheit[77] von Kreuz und Auferstehung. Mit Theodors Symbol und dem Nest. findet sich eine starke Hervorhebung der Wieder-kunft Christi; die Betonung liegt auf dem »ein weiteres Mal« (تارة اخرى). Die Umstellung in der Reihenfolge des Gerichtes (Z. 8), zuerst die Toten, dann die Lebenden, ist schon von P her und anderen syrischen Symbolen hinreichend bekannt.

Der dritte Artikel über den Heiligen Geist bietet keine Überraschungen, der »Geist der Wahrheit« ist bereits bei Theodor (Z. 9) erwähnt, doch ist nicht vom »Lebensspender« die Rede. Z. 10 nennt die Taufe noch vor der Kirche (Z. 11) und ihren Kennzeichen; جاثليقية meint ihre Katholizität, مسيحية ihre »Messianität«, d.h. ihre Apostolizität. Zum Vergleich dazu sei die abweichende Terminologie des Severus in Erinnerung gerufen: جامعة رسولية die allgemeine, apostolische (Kirche). In bezug auf die Auferstehung hat auch der Araber in der syrischen Vorlage »unsere Leiber« (ابداننا) gelesen. Interessant ist freilich die muslimische Kommentierung[78] der christlichen Eschatologie: sie ist dem sinnenfrohen Muslim Schahrastani letztlich zu geistig, als daß er sie sich wirklich zu eigen machen könnte. Den syrischen Mystiker Mar Isaak (von Ninive?)[79] erwähnt Schahrastani schließlich noch als Vertreter einer Allversöhnungslehre, wonach wohl der Seligkeit, nicht aber der Höllenstrafe ewige Dauer beschieden sei.

* * *

Abschließend mag man fragen, welches Geschick dem Nestorianum in der weiteren Rezeptionsgeschichte[80] beschieden war. Als es gegen Ende des 13.

77 War auch hier wieder die Hand des muslimischen Kopisten im Spiel, der Kreuz und Auferstehung Christi als dem Qur'ān widersprechend und daher als nicht der Schrift gemäß verwarf?

78 Vgl. Cureton 175; Haarbrücker 264f. Schahrastani vertritt hinsichtlich der Auferstehung einen extremen Physizismus, der dem Spiritualismus der Origenisten genau entgegengesetzt ist. Der Gedanke, daß das christliche Paradies keine Fortsetzung irdisch-fleischlicher Genüsse sein soll, ist dem Muslim schier unerträglich.

79 Vgl. ebd.

80 Nach der Fertigstellung dieses Beitrags bin ich bei der Lektüre von H. J. Klimkeit, Christians in Asia before 1500, Richmond 1999, 252f., auf ein mittelalterliches sogdisches Credo gestoßen, dessen lückenhafter Text selbst noch in der englischen Übersetzung die nahe Verwandtschaft zum »Nestorianum« erkennen läßt: *(recto)* »We believe in one God, the Father, who upholds everything, the Creator of all things that are seen and unseen. [We believe] in one Lord God, and in Jesus [Christ], the only son of God, [the firstborn] of all beings, who ... in the beginning was not created but begotten by the Father; *(verso)* [true God] of the true God ... by whose hand the [aeons] were fashioned and everything was created, he who for the sake of men and for our salvation descended from the heavens and clothed himself in a body by the Holy Spirit, and became man and entered the womb; who was born of Mary, the virgin, and [who] suffered agony and [was] raised on the cross [in] the days of Pontius Pilate; and [was

Jahrhunderts im Zuge der Mongolenexpansion zu Kontakten zwischen den Lateinern und der Kirche des Ostens kam, gelangte Rabban Sauma[81] als Unterhändler des Katholikos-Patriarchen nach Italien und Westeuropa, nicht zuletzt, um den Papst und die europäischen Könige um militärische Hilfe gegen die Muslime zu bitten. In den Unionsverhandlungen kam auch die Rede auf das Glaubensbekenntnis. Die lateinische wie die syrische Überlieferung[82] enthalten recht unterschiedliche Darlegungen des Glaubens – es ging u. a. um die Einigung der Naturen und das leidige Filioque – eine Zitation des sog. Nestorianums sucht man allerdings vergebens, obwohl Rabban Sauma dem Papst versichert, die Kirche des Ostens habe stets die Beschlüsse des Nizänums, der 318 Väter, wie die vier Evangelien, die Anordnungen der Apostel und die Briefe des hl. Paulus bewahrt.

An Epiphanie 2003 erschien auf Geheiß der Kongregation für die Ostkirchen der Meßordo[83] für den syro-malabarischen Ritus. Er enthält u. a. auch den Credo-Text[84] für die häufig verwandte Addai- und Mari-Liturgie, welcher mit dem von Caspari edierten »Nestorianum« weitgehend identisch ist. Mit dieser kurialen Maßnahme dürfte ein altes syrisches Symbol endgültig seinen Platz in einer katholischen Liturgie bestätigt gefunden haben.

buried] and ascended and sits on the right hand of the Father and is ready to come [again] to judge the dead and the living. And [we believe] in the Spirit of the Truth, the Holy Spirit, who went forth from the Father, the Holy Spirit who gives life ...«.

81 Vgl. E. A. Wallis Budge, The monks of Kublai Khan Emperor of China, London 1928, 97-99.

82 Vgl. P. Bedjan, Histoire de Mar Jab-Alaha, patriarche, et de Raban Sauma, Paris/Leipzig 1895; das Symbolum des Rabban Sauma († 10. Jan. 1294), a. a. O., 58-60, enthält viele Anklänge an die Formel der persischen Bischöfe von 612, s. o. E. A. Wallis Budge, Monks of Kublai Khan, 97-99, bietet die lateinische Übersetzung einer Unionsformel, welche Mar Jahballaha von Maragah aus an Papst Benedikt XI. gerichtet haben soll.

83 Congregatio pro Ecclesiis Orientalibus, Ordo Mysteriorum cum prima sanctificatione id est Sanctificatio B. Apostolorum Mar Addaï et Mar Mari praeceptorum Orientis iuxta usum Ecclesiae Syrorum Orientalium Malabaris. Editio typica, Romæ 2003.

84 Vgl. a. a. O., 30f. Auf die Wiedergabe des Textes wurde hier verzichtet. Doch seien einige interessante Varianten gegenüber Caspari vermerkt: Der Name Jesu (syrisch ܐܝܫܘܥ) erscheint in der gleichen Buchstabierung wie im arabischen Text bei Schahrastani, vor dem ܘܐܬܒܛܢ wird noch ein ܘܒܣܪܬ eingefügt. Das Filioque ܘܒܪܐ ist ad libitum zu verwenden, statt »Auferstehung unserer Leiber« liest der Syrer ܩܝܡܬܐ ܕܦܓܪܐ.

Uwe Michael Lang

Zum Einsetzungsbericht bei ostsyrischen Liturgiekommentatoren

Die der ostsyrischen Tradition zugehörige, den Aposteln Addai und Mari zugeschriebene Anaphora erfreut sich seit Jahrzehnten reger Aufmerksamkeit von patrologischer und liturgiewissenschaftlicher Seite. Das Interesse an diesem bis in die vornizänische Zeit zurückreichenden Hochgebet wurde stimuliert durch William Macombers Edition des ältesten Textzeugen, den aus dem zehnten Jahrhundert stammenden *Ḥuḏrā*[1] aus der Mar-Eschaja-Kirche von Mossul.[2] Im Unterschied zu späteren Handschriften bezeugt dieser Text nicht die *Kuššāpā*-Interzessionen des Zelebranten. Darüber hinaus ist bemerkenswert, daß sowohl der Mar-Eschaja-Codex als auch der zweitälteste Textzeuge, ein *Ḥuḏrā* aus dem zwölften Jahrhundert, keinen Einsetzungsbericht aufweisen. Das Studium der handschriftlichen Überlieferung von *Addai und Mari* ist mit der kritischen Ausgabe von Anthony Gelston aus dem Jahre 1992 zu einem gewissen Abschluß gelangt.[3] Im Gegensatz zur älteren Forschung[4] vertreten

1 *Ḥuḏrā* (»Kreislauf«) ist die Bezeichnung für das Antiphonar mit den wechselnden Gesängen des Offiziums einschließlich der Eucharistiefeier für die Sonn- und Festtage sowie für die beiden Fastenzeiten des Kirchenjahres im ostsyrischen Ritus.

2 W. F. Macomber, "The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari", in *OCP* 37 (1966), 335-371.

3 A. Gelston, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari*, Oxford: Clarendon Press, 1992.

4 B. Botte, "L'Anaphore Chaldéenne des Apôtres", in *OCP* 15 (1949), 259-276; id., "L'épiclèse dans les liturgies syriennes orientales", in *Sacris Erudiri* 6 (1954), 48-72; id., "Problèmes de l'anamnèse", in *Journal of Ecclesiastical History* 5 (1954), 16-24; id., "Problèmes de l'anaphore syrienne des Apôtres Addaï et Mari", in *L'Orient syrien* 10 (1965), 89-106; J. P. de Jong, "Le rite de la commixtion dans la messe romaine, dans ses rapports avec les liturgies syriennes", in *Archiv für Liturgiewissenschaft* 4/2 (1956), 245-278 und 5/1 (1957), 33-79; L. Bouyer, *Eucharist: Theology and Spirituality of the Eucharistic Prayer*, translated by C. U. Quinn, Notre Dame – London: University of Notre Dame Press, 1968; W. F. Macomber, "The Maronite and Chaldean Versions of the Anaphora of the Apostles", in *OCP* 39 (1971), 55-84; id., "The Ancient Form of the Anaphora of the Apostles", in N. G. Garsoïan – T. F. Mathews – R. W. Thomson (ed.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period (Dumbarton Oaks Symposium, 1980)*, Washington, D. C.: Dumbarton Oaks, 1982, 73-88; L. Ligier, "The Origins of the Eucharistic Prayer: From the Last Supper to the Eucharist", in *Studia Liturgica* 9 (1973), 161-185; T. J. Talley, "The Eucharistic Prayer of the Ancient Church According to Recent Research: Results and Reflections", in *Studia Liturgica* 11 (1976), 138-158; J. M. Sánchez Caro, "La anáfora de Addai y Mari y la anáfora maronita Šarrar:

heute viele Liturgiewissenschaftler die These, daß die Anaphora in ihrer frühen Form keinen Einsetzungsbericht enthalten habe.[5] Auf diese Diskussion, die stark spekulativen Charakter trägt und keineswegs abgeschlossen ist, soll hier nicht eingegangen werden.[6] Im folgenden soll vielmehr das Zeugnis einiger ostsyrischer Liturgiekommentatoren aus der Zeit zwischen dem sechsten und dem dreizehnten Jahrhundert vorgestellt und auf diese Weise auch die Geschichte der *Anaphora von Addai und Mari* in diesem Zeitraum beleuchtet werden.

Die Liturgiereform des Katholikos Īšōʿyahḇ III.

Die ostsyrische Liturgie ist bis heute geprägt von der Liturgiereform des Katholikos Īšōʿyahḇ III. aus der Adiabene, der von ca. 650 bis 659 die Geschicke der Kirche des Ostens lenkte.[7] Nach der Überlieferung stellte Īšōʿyahḇ die Offizien für Sonn- und Festtage zusammen und legte fest, welche eucharistischen Hochgebete den liturgischen Jahreszeiten zuzuordnen seien. Dabei bestimmte er, daß neben *Addai und Mari* nur die *Anaphora des Theodor von Mopsuestia* und die *Anaphora des Nestorius* verwendet werden sollten. Bei

Intento de reconstrucción de la fuente primitiva común", in *OCP* 43 (1977), 41-69; H. A. J. Wegman, "Pleidooi voor een tekst de anaphora van de Apostelen Addai en Mari", in *Bijdragen* 40 (1979), 15-43.

5 E. J. Cutrone, "The Anaphora of the Apostles: Implications of the Mar Eša'ya Text", in *Theological Studies* 43 (1973), 624-642; J. Magne, "L'Anaphore nestorienne dite d'Addée et Mari et l'anaphore maronite dite de Pierre III. Étude comparative", in *OCP* 53 (1987), 107-158; W. Marston, "A Solution to the Enigma of 'Addai and Mari'", in *Ephemerides Liturgicae* 103 (1989), 79-91; T. Elavanal, *The Memorial Celebration: A Theological Study of the Anaphora of the Apostles Mar Addai and Mari*, Kottayam: M. C. B. S. Publications, 1989; P. Hofrichter, "Die Anaphora nach Addai und Mari. Eucharistie ohne Einsetzungsbericht", in *Heiliger Dienst* 49 (1995) 143-152; S. Y. H. Jammo, "Die Qudasha nach Addai und Mari und der eucharistische Einsetzungsbericht", in *Heiliger Dienst* 50 (1996), 204-218. Diese Autoren kehren im wesentlichen zu den Thesen von E. C. Ratcliff, "The Original Form of the Anaphora of Addai and Mari: A Suggestion", in *Journal of Theological Studies* 30 (1928-29), 23-32, und G. Dix, *The Shape of the Liturgy*, Westminster: Dacre Press, ²1947, 178-187, zurück. Gelston (1992) bietet eine sehr ausgewogene Darlegung der Quellenlage, schließt sich in seiner Interpretation aber dieser Position an. Zurückhaltend im Urteil ist S. B. Wilson, "The Anaphora of the Apostles Addai and Mari", in P. F. Bradshaw (ed.), *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers*, Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1997, 19-37.

6 Hierzu habe ich mich anderer Stelle geäußert: U. M. Lang, "Eucharist without Institution Narrative? The *Anaphora of Addai and Mari* Revisited", in B. Gherardini (ed.), *Sull'Anafora dei Santi Apostoli Addai e Mari*, Città del Vaticano, 2004 (= *Divinitas* N. S. 47 [2004], Numero speciale), 227-260.

7 Siehe A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn: A. Marcus und E. Weber, 1922, 197-200, sowie J. M. Fiey, "Išo'yaw le Grand. Vie du catholicos nestorien Išo'yaw III d'Adiabène (580-659)", in *OCP* 36 (1969) 305-333, und 36 (1970) 5-46.

diesen beiden Hochgebeten handelt es sich wohl um Übersetzungen aus dem Griechischen, die im Patriarchat Mār Abās I. (540-552) in die ostsyrische Liturgie aufgenommen wurden.[8] Beide Anaphoren enthalten einen Einsetzungsbericht mit Anamnese zwischen dem Post-Sanctus und den Interzessionen. Nicht mehr verwendet wurde offensichtlich die *Anaphora des Johannes Chrysostomus*, die nach dem Zeugnis von Ibn aṭ-Ṭaiyib († 1043) von den »Vätern des Ostens« (vermutlich handelt es sich hier um Vorgänger Īšōʿ yahbs) zusammen mit *Theodor* und *Nestorius* »zur Ehrung der verbannten Väter des Westens« autorisiert worden war.[9] Ebenso fielen weg die *Anaphora des Ephraem*, die in der arabischen *Chronik von Seert* erwähnt wird,[10] sowie die Hochgebete, die in ʿAbdīšōʿs Katalog von syrischen Schriftstellern dem Narsai und dem Barṣaumā zugeschrieben werden.[11] Ibn aṭ-Ṭaiyib notiert auch, daß der Katholikos im Zuge dieser Reform die *Anaphora von Addai und Mari*, die fortan die am häufigsten gebrauchte sein sollte, verkürzt habe.[12]

Die drei von Īšōʿyahb approbierten Anaphoren bilden noch heute das Herz der Eucharistiefeier in der assyrischen und in der chaldäischen Kirche des Ostens. Doch auch in weiterer Hinsicht war das Werk Īšōʿyahbs von nachhaltiger Konsequenz für die ostsyrische Liturgie. Der Katholikos fixierte nicht nur Texte und Riten, sondern normierte auch deren theologische Interpretation und gab ihnen so eine sakrosankte Qualität, die ihnen unveränderlichen Charakter verleihen sollte. Macomber vergleicht daher die Wirkung Īšōʿyahbs auf die ostsyrische Liturgie mit der Kodifikation des römischen Ritus durch Papst Pius V. im sechzehnten Jahrhundert.[13]

8 Siehe W. F. Macomber, "A History of the Chaldean Mass", in *Journal of Assyrian Academic Studies* 11 (1997), 70-81 (= *Worship* 51 [1977], 107-120), 73-74. A. Gelston, "The Origin of the Anaphora of Nestorius: Greek or Syriac?", in *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 78 (1996), 73-86, sieht vor allem in den Schriftzitaten der *Theodor*- und der *Nestoriusanaphora* bedenkenswerte Hinweise auf eine ursprünglich syrische Abfassung.

9 Ibn aṭ-Ṭaiyib, *Fiqh an-Naṣrānīya. "Das Recht der Christenheit"*, II. Teil: ed. W. Hoenerbach – O. Spies (CSCO 167 [168]. Scr. arab. 18 [19]), 90 [93].

10 *Chronik von Seért* I, 85 ed. A. Scher (PO 4, 295).

11 J. A. Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, Bd. III/1, Rom: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1725, 65-66.

12 Ibn aṭ-Ṭaiyib, *Fiqh an-Naṣrānīya. "Das Recht der Christenheit"* II: 90 [93].

13 Macomber (1977), 113. Noch weiter geht A. Baumstark, *Liturgie comparée. Principes et méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*, troisième édition revue par B. Botte (Collection Irénikon), Chevetogne: Éditions de Chevetogne, [3]1953, 19: »Aucun domaine liturgique n'a, sans doute, été plus hermétiquement clos que celui de l'Église nestorienne, dont le rite a reçu une tournure si personnelle du travail de rédaction opéré par le catholicos Išoʿjabh entre 650 et 657«.

Das Genre der ostsyrischen Liturgiekommentare

Unsere Kenntnis des ostsyrischen Meßritus wird bereichert durch den glücklichen Umstand, daß eine beachtliche Zahl von Liturgiekommentaren auf uns gekommen ist. Das Genre der Liturgieerklärung erfreute sich großer Bedeutung in der Kirche des Ostens, was im wesentlichen zurückgeführt werden kann auf die Theologie des Theodor von Mopsuestia, der zum maßgeblichen Kirchenlehrer der persischen Christen wurde. Im fünften und sechsten Jahrhundert übernahmen diese nämlich nicht nur die Christologie, sondern die theologische Synthese des Mopsuesteners als ganze.[14] Für Theodor ist eine Zweiteilung von gegenwärtigem und künftigem Äon bestimmend, wobei die Gegenwart der Wandelbarkeit, Sterblichkeit und Sünde unterworfen ist, während sich die künftige Welt durch Unsterblichkeit und Unwandelbarkeit auszeichnet. Für die Getauften ist durch den Sieg über den Tod, den Christus in seiner Auferstehung errungen hat, der zukünftige Äon bereits angebrochen, jedoch leben sie bis zur Wiederkunft des Herrn und der Auferstehung der Toten in einem Zustand des Hinübergangs in die neue Seinsweise. Dieser Übergang wird vermittelt durch die Sakramente, die der Stärkung des Glaubens und der Hoffnung dienen und sowohl auf die Heilsereignisse der Vergangenheit als auch auf die zukünftige Vollendung weisen. In seinen katechetischen Homilien stellt Theodor die Verbindung zwischen der heilsgeschichtlichen Symbolik der Liturgie und ihrer himmlischen Entsprechung heraus. Bereits im irdischen Vollzug der heiligen Geheimnisse leuchtet die himmlische Herrlichkeit auf. Damit die Sakramente, die in der Liturgie der Kirche symbolisch vollzogen werden, ihre volle Wirkung auf die Gläubigen entfalten können, bedürfen sie einer Erklärung. In seiner ersten Katechese über die Taufe führt Theodor hierzu aus:

> Ein jedes Sakrament (μυστήριον) ist nun zeichenhafte (σημεῖον) und symbolische Kundgabe von unsichtbaren Dingen. Es bedarf daher einer Offenbarung und einer Erläuterung für derartige Dinge, damit, wer auch immer sich ihnen nahen will, ihren Sinn erkennt. Wenn dies nämlich in den Dingen selbst vorhanden wäre, dann wäre jede Rede überflüssig, da das bloße Hinschauen genügen würde, um jedes einzelne Geschehen zu zeigen. Da aber Sakramente Zeichen sind für

14 Vgl. hierzu W. F. Macomber, "The Sources for a Study of the Chaldean Mass", in *Journal of Assyrian Academic Studies* 12 (1998), 57-68 (= *Worship* 51 [1977], 523-536), hier 57-59, sowie die Monographien von U. Wickert, *Studien zu den Pauluskommentaren des Theodor von Mopsuestia* (Beihefte zur Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 27), Berlin: Töpelmann, 1962, 157-195, und P. Bruns, *Den Menschen mit dem Himmel verbinden. Eine Studie zu den katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia* (CSCO 549), Leuven: Peters, 1995, 384-390.

> Dinge, die geschehen, oder für solche, die bereits geschehen sind, ist das Wort erforderlich, das den Sinn der Zeichen und Sakramente erläutert.[15]

Theodor liefert an dieser Stelle eine theologische Begründung für die Unabdingbarkeit von Liturgieerklärungen, die für die Kirche des Ostens in der Folgezeit maßgeblich wurde. Somit ist einsichtig, daß diesem Genre in der ostsyrischen Tradition solche Bedeutung zugemessen wurde.

Die erste Liturgieerklärung, die hier in aller Kürze behandelt werden soll, ist die des Mopsuesteners selbst. Zwar ist der Meßritus, den dieser in seinen katechetischen Homilien aus dem späten vierten Jahrhundert erläutert, antiochenisch, jedoch war Theodors Kommentar von hoher Relevanz nicht nur für die Entwicklung der ostsyrischen Liturgie, sondern auch für deren Interpretation in der theologischen Tradition der Kirche des Ostens. In seiner XVI. Katechese erläutert Theodor das Sanctus und ein Post-Sanctus-Gebet, das der Menschwerdung, des Leidens und der Auferstehung Christi gedenkt, und deutet den Einsetzungsbericht nur indirekt an, indem er auf die Überlieferung des Herrn verweist.[16] Es scheint mehr als wahrscheinlich, daß die von Theodor verwendete Anaphora der Herrenworte nicht entbehrte. Denn zum einen ist die von ihm kommentierte Liturgie, ob die Homilien selbst nun in Antiochien oder in Mopsuestia gehalten wurden, dem antiochenischen Typ zugehörig, und aus ebendieser Zeit ist uns das Zeugnis des Johannes Chrysostomus erhalten, der die Bedeutung des Einsetzungsberichtes in der antiochenischen Liturgie unterstreicht.[17] Zum anderen kommentiert Theodor in der vorausgehenden

15 Theodor von Mopsuestia, *Hom. cat.* XII,2: ed. R. Tonneau – R. Devreesse (StT 145), 324; deutsche Übersetzung von P. Bruns (FC 17/2), 320.

16 »... das Gedächtnis des Todes unseres Herrn vollziehen wir durch diesen furchtgebietenden Dienst (λειτουργία) und empfangen die unsterbliche geistliche Speise, den Leib und das Blut unseres Herrn. Denn dafür hat unser Herr, als er kurz vor dem Leiden stand, seinen Jüngern die Überlieferung gestiftet, damit wir alle, die wir an Christus glauben, sie empfangen und tun und nach und nach das Gedächtnis des Todes unseres Herrn Christus vollziehen und von daher unsägliche Speise empfangen. Von dort haben wir die Hoffnung, die uns zur Teilhabe (κοινωνία) an jenen künftigen Gütern bringen kann«; Theodor von Mopsuestia, *Hom. cat.* XVI, 10: 550 Tonneau–Devreesse; 430 Bruns. Das hier gebrauchte syrische Verb ܩܒܠ ist dem rabbinischen Terminus technicus קבל für das Empfangen der Überlieferung verwandt; sein griechisches Äquivalent findet sich in 1 Kor 11,23, wo Paulus sich auf die Einsetzung der Eucharistie bezieht und im folgenden die Worte Christi zitiert.

17 Johannes Chrysostomus, *De proditione Judae* I,6: PG 49,380. Anzuführen ist auch das etwas ältere Zeugnis des Basilius von Caesarea, der die Präsenz der Epiklese in der eucharistischen Liturgie in den 370er Jahren mit einem Verweis auf die ungeschriebene Überlieferung der Apostel begründet: »Denn wir sind nicht beschränkt auf das, was der Apostel oder das Evangelium aufzeichnete, sondern sowohl davor als auch danach gebrauchen wir zusätzlich Worte, die von großer Bedeutung für das Sakrament (μυστήριον) sind – Worte, die wir der ungeschriebenen Lehre entnehmen«; *De Spiritu Sancto* 27,66: PG 32,188B. Für Basilius ist demnach selbstverständlich, daß das eucharistische Hochgebet die von Paulus und den Evangelien überlieferten Worte enthält, womit ohne Zweifel der Einsetzungsbericht gemeint ist.

Homilie Nr. XV die Einsetzungsworte in einer Kombination von Mt 26,26-28 und 1 Kor 11,24-25, die wohl liturgischen Ursprungs ist.[18]

(Ps.?)Narsai, *Über die Mysterien*

Als nächstes ist zu nennen die Homilie *Über die Mysterien*, die Narsai, dem Leiter der theologischen Schulen von Edessa und von Nisibis im fünften Jahrhundert, zugeschrieben wird. Im Anschluß an die Edition der Homilien Narsais durch Alphonse Mingana im Jahre 1905[19] wurde *Über die Mysterien* zusammen mit drei weiteren Homilien des bedeutenden ostsyrischen Kirchenlehrers, die von besonderem liturgiegeschichtlichen Interesse sind, in einer englischen Übersetzung von R. H. Connolly einer breiteren Leserschaft zugänglich gemacht.[20] Zweifel an der Authentizität von *Über die Mysterien* sind nicht zuletzt deshalb geäußert worden, weil einige Handschriften auf einen Autor im dreizehnten Jahrhundert deuten.[21] Auch ist in Frage gestellt worden, ob das reich entwickelte Zeremoniell, das in dieser Homilie beschrieben wird, tatsächlich die ostsyrische Liturgie des späten fünften Jahrhunderts widerspiegeln könne. Einer Spätdatierung steht allerdings entgegen, daß für den Autor

Dieses Zeugnis ist umso gewichtiger, als Basilius, der in Kappadozien und Konstantinopel lebte sowie Syrien, Palästina und Ägypten bereiste, mit den Gepflogenheiten in weiten Teilen der christlichen Welt vertraut war.

18 Theodor von Mopsuestia, *Hom. cat.* XV,7: 470-472 Tonneau – Devreesse; vgl. E. J. Yarnold, "Anaphoras without Institution Narratives?", in *Studia Patristica* 30 (1997), 395-410, hier 407-408. Yarnold baut sein liturgievergleichendes Argument aus in "The Function of Institution Narratives in Early Liturgies", in R. F. Taft – G. Winkler (ed.), *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years After Anton Baumstark (1872-1948), Rome, 25-29 September 1998* (OCA 265), Rom: Pontificio Istituto Orientale, 2001, 997-1004.

19 A. Mingana, *Narsai doctoris syri homiliae et carmina*, Mosul: Typis Fratrum Praedicatorum, 1905, I, 270-298.

20 R. H. Connolly, *The Liturgical Homilies of Narsai* (Texts and Studies 8,1), Cambridge: University Press, 1909, 1-32.

21 Die Echtheit der Homilie vertreten außer dem Übersetzer Connolly (1909), xiv-xli, unter anderem F. C. Burkitt, "The Mss of 'Narsai on the Mysteries'", in *Journal of Theological Studies* 29 (1927-8), 269-275, E. C. Ratcliff, "A Note on the Anaphoras described in the Liturgical Homilies of Narsai", in J. N. Birdsall – R. W. Thomson (ed.), *Biblical and Patristic Studies in Memory of Robert Pierce Casay*, Freiburg: Herder, 1963, 235-249 (= E. C. Ratcliff, *Liturgical Studies*, ed. A. H. Couratin – D. H. Tripp, London: SPCK, 1976, 66-79), hier 235-236, und S. Y. H. Jammo, *La structure de la messe chaldéenne du début jusqu'à l'anaphore* (OCA 207), Rom: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1979, 13-25. Gegen die Echtheit der Homilie argumentiert vor allem der syrisch-katholische Patriarch von Antiochien I. E. Rahmani, *Les liturgies orientales et occidentales étudiées séparément et comparées entre elles*, Beirut: Imprimerie Patriarcale Syrienne, 1929. Siehe jetzt auch L. Abramowski, "Die liturgische Homilie des Ps. Narses mit dem Meßbekenntnis und einem Theodor-Zitat", in *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 78 (1996), 87-100.

das Katechumenat eine lebendige Institution darstellt, was im dreizehnten Jahrhundert nicht mehr der Fall ist. Sebastian Brock geht aufgrund der Wortformation des syrischen Textes davon aus, daß mit einer Abfassungszeit eine oder zwei Generationen nach Narsai zu rechnen ist.[22] Somit verfügen wir mit der Homilie *Über die Mysterien* über einen wertvollen und verläßlichen Zeugen für die ostsyrische Liturgie, wie sie im späten fünften oder, wenn wir Brock folgen, im sechsten Jahrhundert bereits in reich entwickelter ritueller Form gefeiert wurde.[23]

An die Deutung des Glaubensbekenntnisses schließt der Autor eine Überleitung zum Geheimnis der Eucharistie an, das der Herr seiner Kirche zur Stärkung der Gläubigen bis zu seiner Wiederkunft hinterlassen hat. Darauf folgt ein Zitat des Einsetzungsberichts in einer Form, die sich zwar am biblischen Vorbild orientiert, jedoch im Wortlaut weder mit den Synoptikern noch mit dem Ersten Korintherbrief übereinstimmt. Es dürfte sich also um eine liturgisch geprägte Form handeln. Der Einsetzungsbericht wird als Teil der Danksagung Jesu beim Letzten Abendmahl angeführt; da diese jedoch nicht in den Evangelien überliefert ist, führt der Autor der Homilie ein ausführliches Lob- und Dankgebet an, das nach seinem Zeugnis durch die Vermittlung Theodors von Mopsuestia auf ihn gekommen sei. Wie Luise Abramowski beobachtet, schwächt (Ps.?)Narsai den dyophysitischen Charakter dieses Gebetes deutlich ab.[24] An dessen Ende steht der Befehl des Herrn an seine Kirche, das Opfer zu seinem Gedächtnis zu feiern:

> Bringt Brot und Wein dar, wie ich euch gelehrt habe, und ich will sie vollenden und zu Leib und Blut machen. Zu Leib und Blut mache ich Brot und Wein durch das Herabschweben und die Wirksamkeit des Heiligen Geistes.[25]

Ähnlich wie bei Theodor von Mopsuestia wird auch hier die wirkliche Gegenwart Christi in den eucharistischen Gaben betont und der verwandelnden Kraft des Hl. Geistes zugeschrieben.

Über die Mysterien vermittelt den Eindruck, daß der Teil der Anaphora mit dem Einsetzungsbericht still gebetet wurde, wenn der Autor bemerkt, daß der Befehl des Herrn, das Opfer seines Leibes und Blutes zu seinem Gedächtnis zu vollziehen, bis auf den heutigen Tag und bis hin zur Wiederkunft Christi in der Kirche befolgt werde, und hinzufügt:

22 S. P. Brock, "Diachronic Aspects of Syriac Word Formation: An Aid for Dating Anonymous Texts", in R. Lavenant (ed.), *V. Symposium Syriacum. Katholieke Universiteit, Leuven, 29-31 août 1988* (OCA 236), Rom: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1990, 321-330.

23 Vgl. Ratcliff (1963).

24 Abramowski (1996), 98-100; vgl. das Dankgebet Jesu bei Cyrus von Edessa, *De pascha* V,10: ed. W. F. Macomber (CSCO Scr. Syr. 155 [156]), 57-58 [49-50].

25 (Ps.?)Narsai, *Hom.* XVII (*De mysteriis*): 285 Mingana.

> Zu diesem Zweck sagt der Priester Dank vor Gott und erhebt seine Stimme am Schluß seines Gebetes, damit es für das Volk verständlich ist. Er läßt seine Stimme hören, und mit seiner Hand bezeichnet er die Geheimnisse, die [auf dem Altar] liegen, und das Volk stimmt mit »Amen« ein in das Gebet des Priesters.[26]

Der Liturgiekommentar Gabriel Qaṭrāyās

Besondere Beachtung verdient die Liturgieerklärung des Gabriel von Qaṭar aus dem frühen siebten Jahrhundert und damit aus der Zeit unmittelbar vor der Liturgiereform des Katholikos Īšōʿyahḇ III.[27] Das Werk ist in einer einzigen Handschrift aus dem dreizehnten Jahrhundert erhalten und bisher nur teilweise ediert.[28] Bei der Liturgieerklärung des Abraham bar Līp̄eh (dem Anschein nach ein Verwandter Gabriels, der im Kolophon der Handschrift British Library Or. 3336 mit dem Beinamen »bar Līp̄eh« genannt wird) aus der Wende vom siebten zum achten Jahrhundert handelt es sich um nicht mehr als eine gekürzte Fassung des älteren Kommentars.[29]

In seiner Erläuterung des Teils der Anaphora, wo man den Einsetzungsbericht erwarten könnte, nämlich in dem ersten Inklinationsgebet (*gehantā*), das dem Sanctus folgt und der Aufforderung des Diakons »Betet in euren Herzen« vorangeht, kommt Gabriel nicht darauf zu sprechen. Wie schon der Autor der Homilie *Über die Mysterien*, so bemerkt auch Gabriel, daß der Priester an dieser Stelle größtenteils still betet, abgesehen von dem deutlich hörbaren Abschluß, auf den das Volk mit »Amen« antwortet.[30]

Auf die Einsetzung der Eucharistie kommt Gabriel zu sprechen, nachdem er das Glaubensbekenntnis und die allgemeinen Fürbitten erklärt hat, also noch vor dem eigentlichen Beginn der Anaphora:

26 (Ps.?)Narsai, *Hom.* XVII (*De mysteriis*): 286 Mingana.

27 Der Katholikos Īšōʿyahḇ I. (581-596) erwähnt in dem knappen Abriß der Liturgie, den er in seinem *Brief an Jakob, Bischof von Darai* bietet, weder die Einsetzungsworte noch die Epiklese. Die Teile des Hochgebets vor der Fraktion der konsekrierten Gaben setzt er als bekannt voraus; gemäß der kirchlichen Ordnung werden sie »in allen Kirchen der Welt vorgetragen«; *Synodicon Orientale ou Recueil de synodes nestoriens*, ed. J. B. Chabot, Paris: Imprimerie Nationale, 1902, 168-169 [428]. Siehe auch W. de Vries, *Die Sakramententheologie bei den Nestorianern* (OCA 133), Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1947, 232.

28 British Library, Or. 3336; siehe S. Y. H. Jammo, "Gabriel Qatraya et son commentaire sur la liturgie chaldéenne", in *OCP* 32 (1966), 39-52. Eine Auswahl aus dem V. *Memra* ist in lateinischer Übersetzung bei Jammo (1979), 29-48, zu finden; *Memra* V,2 über die Eucharistie im syrischen Original und in englischer Übersetzung bei S. P. Brock, "Gabriel of Qatar's Commentary on the Liturgy", in *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 6/2 (2003).

29 Abraham bar Līp̄eh, *Interpretatio officiorum*, ed. R. H. Connolly (CSCO Scr. Syr., Ser. II, 92), 161-180 [145-166].

30 Gabriel von Qaṭar, *Memra* V, 2, 65-66: Brock (2003).

> Bis dahin stellt die Kirche in Typen das Geheimnis des Todes und der Grablegung Christi dar. Von nun an tritt der Priester heran, um den Typus der Auferstehung darzustellen durch den Vortrag [199v] der heiligen Worte aus seinem Mund und durch das Zeichen des Kreuzes in seiner Hand. Denn ebenso wie unser Herr Jesus Christus, als er diese Geheimnisse überlieferte, segnete, danksagte und diese Worte sprach, so sondert auch die Kirche, gemäß seinem Auftrag, einen einzelnen Priester aus als denjenigen, der segnet und danksagt, als Abbild Christi unseres Herrn. In seinem Vortrag deutet er an, daß er die Worte unseres Herrn spricht: »Das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird zur Vergebung der Sünden« (1 Kor 11,24). Nach dem Vortrag des Priesters, der Brot und Wein segnet, werden sie durch die Gnade des Heiligen Geistes, der sie überschattet, fortan zu Leib und Blut Christi – zwar nicht von Natur aus, aber im Glauben und in Wirklichkeit.[31]

Gabriel macht geltend, daß der Heilige Geist Brot und Wein »überschattet« und sie durch seine Gnade zu Christi Leib und Blut werden läßt. Man dürfte nicht fehl gehen, hier eine Anspielung auf die Epiklese zu sehen. Allerdings nennt der Autor in demselben Satz auch den Vortrag (ܬܢܝܐ) des Priesters, der Brot und Wein segnet, wobei kurz vorher nur das Brotwort in der paulinischen Form, jedoch nicht das Kelchwort zitiert wird. Was in diesem Verweis auf die Herrenworte wohl impliziert ist, erhellt wenig später aus den Erläuterungen zur heiligen Kommunion. Gabriel ermahnt die Gläubigen, an den Altar mit Ehrfurcht und Scheu heranzutreten:

> [204r] Denn ebenso wie der Segen, mit dem Gott Adam und Eva segnete, als er sagte »Seid fruchtbar und mehret euch und bevölkert die Erde« (Gen 1,28), sich durch alle Generationen bis in Ewigkeit erstreckt ohne nachzulassen, so verhält es sich auch mit dem Segen, mit dem unser Herr das Brot und den Wein segnete, indem er sie seinen Leib und sein Blut nannte: Er erstreckt sich durch alle Generationen bis in Ewigkeit ohne nachzulassen.
>
> Überdies, ebenso wie es ein großer Frevel ist, wenn jemand sagte, daß Adam nicht das Abbild Gottes sei, nachdem Gott selbst ihn ja sein Abbild nannte (Gen 1,26), ist es auch ein großer Frevel, wenn jemand von den Geheimnissen sagt, daß sie nicht Christi Leib und Blut seien, nachdem [Christus] selbst sagte: [204v] »Das ist mein Leib« und »Das ist mein Blut«.[32]

Der Gedanke, daß die Herrenworte ein gnadenhafter und wirkungsmächtiger Segen sind, der in alle Ewigkeit fortbesteht, hat eine bekannte Parallele in der ersten Homilie *Über den Verrat des Judas* des Johannes Chrysostomus, die durchaus als Quelle für den späteren Liturgiekommentar gedient haben könnte.[33] Gleichwie der Segen, den Adam und Eva von Gott empfingen, der menschlichen Natur ein für alle Mal die Fähigkeit zur Fortpflanzung gab, so haben die Worte, die Christus beim Letzten Abendmahl über Brot und Wein sprach,

31 Gabriel von Qaṭar, *Memra* V, 2, 56: Brock (2003). Bezeichnenderweise läßt Abraham bar Līp̄eh in seiner verkürzten Version des Kommentars an dieser Stelle die Verweise auf die Einsetzungsworte aus, wie Brock in seiner Übersetzung notiert.

32 Gabriel von Qaṭar, *Memra* V, 2, 73, 2-3: Brock (2003).

33 Siehe E. J. Kilmartin, "John Chrysostom's Influence on Gabriel Qatraya's Theology of Eucharistic Consecration", in *Theological Studies* 42 (1981), 444-457.

die Kraft, das Opfer seines Leibes und Blutes auf den Altären der Kirchen gegenwärtig werden zu lassen; dies gilt seit dem Stiftungsereignis bis in die heutige Zeit und darüber hinaus bis zur Wiederkunft des Herrn. Der Priester repräsentiert dabei Christus, wenn er bei der Eucharistiefeier die Herrenworte spricht, wodurch die Gaben in Christi Leib und Blut transformiert werden.[34]

Robert F. Taft beruft sich auf diese Predigt des Chrysostomus für sein Argument, daß die Rezitation der Einsetzungsworte nicht notwendig sei für die Konsekration der eucharistischen Gaben, da die von Jesus selbst bei der historischen Einsetzung des Sakraments im Abendmahlssaal gesprochenen Worte bis zum Ende der Zeiten für jede Meßfeier konsekratorisch wirken. Diese Deutung wird allerdings weder Johannes Chrysostomus noch Gabriel Qaṭrāyā gerecht, da beide sehr wohl die Bedeutung des Vortrags der Herrenworte als Teil des Hochgebets durch den zelebrierenden Priester kennen. Die konsekratorische Wirkung der Worte ist zwar im Stiftungsereignis begründet, aktualisiert wird sie aber in der konkreten Eucharistiefeier durch das Handeln des Priesters, der Christus repräsentiert.[35] Das von Gabriel gebrauchte Wort ܬܢܝܐ (»Vortrag«, »Rezitation«) für den Segen des Priesters über Brot und Wein impliziert geradezu das Element der Wiederholung, und dasselbe gilt von dem Vergleich mit dem Fruchtbarkeitssegen Gottes über Adam und Eva (Gen 1,28).

Gabriel Qaṭrāyās Ausführungen sind so allgemein gehalten, daß aus ihnen nicht eindeutig hervorgeht, ob er sich auf den Einsetzungsbericht in einem bestimmten Hochgebet der ostsyrischen Tradition bezieht. Ähnlichkeiten mit der *Theodoranaphora* sind an zwei Passagen gegeben, wo der Kommentar die Herrenworte zitiert mit der für *Theodor* charakteristischen Wendung »wann immer ihr zusammenkommt zu meinem Gedächtnis«.[36] In der zweiten Passage, die in diesem Zusammenhang von Bedeutung ist, zitiert Gabriel den Einsetzungsbericht und fügt einen Verweis auf »das Leiden, den Tod und die Auferstehung unseres Herrn« hinzu. Diese spezifische Formulierung ist insofern auffällig, als eine Parallele in dem anamnetischen Teil von *Addai und Mari* zu finden ist, nicht jedoch in *Theodor* oder *Nestorius*. Kann aus diesem Befund

34 Johannes Chrysostomus, *De proditione Judae* I,6: PG 49,380.

35 Analog läßt sich dies auch von der einschlägigen Passage bei Ambrosius von Mailand, *De sacramentis* IV,4.14-17 sagen, die Taft zur Stützung seiner These anführt. R. F. Taft, "Mass Without the Consecration? The Historic Agreement on the Eucharist between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East Promulgated 26 October 2001", in *Worship* 77 (2003), 482-509, hier 503-509.

36 Die erste Stelle ist *Memra* V, 2, 45 [196r]: Brock (2003). Hier unterstreicht Gabriel übrigens ebenso wie Theodor von Mopsuestia die Realpräsenz mit dem Argument, daß Christus gesagt habe: »Das ist mein Leib/Blut« und nicht »Das ist der Typus meines Leibes/Blutes«. Die zweite Stelle ist *Memra* V, 1 [184v]; in lateinischer Übersetzung bei Jammo (1979), 30.

gefolgert werden, daß Gabriel Qaṭrāyā für das frühe siebte Jahrhundert und damit für die Zeit unmittelbar vor der Liturgiereform Īšōʿyahḇs die Existenz eines Einsetzungsberichtes in der *Anaphora von Addai und Mari* bezeugt? Kann hier möglicherweise sogar eine Bestätigung für Bernard Bottes Hypothese gefunden werden, der in *Addai und Mari* einen Einsetzungsbericht postuliert in der Form, wie er in *Theodor* bezeugt ist?[37] Bryan Spinks spricht in diesem Zusammenhang zu Recht von »tantalising evidence«.[38]

Der Anonymus aus dem neunten Jahrhundert (Ps.-Georg von Arbela)

Die Datierung des anonymen, von Assemani irrtümlich dem Georg von Arbela zugeschriebenen Liturgiekommentars schwankt zwischen dem siebten und dem neunten Jahrhundert. Jedenfalls ist dieses umfangreiche Werk, das im übrigen nur wenige Berührungspunkte mit Gabriel Qaṭrāyās Werk kennt, nach der Liturgiereform Īšōʿyahḇs III. verfaßt, da dieser Katholikos mehrfach zitiert wird.[39] Zu dem Abschluß des *sotto voce* gesprochenen Inklinationsgebets nach dem Sanctus führt der Anonymus aus:

> Wenn [der Zelebrant] zum Ende der Erzählung über das Opfer gekommen ist – d. h. nachdem [der Herr] seinen Leib und sein Blut übergeben hat –, beschließt er das Inklinationsgebet mit dem Siegel der Dreifaltigkeit.[40]

Darauf antwortet das Volk, das mit dem stillen Gebet des Priesters wohlvertraut ist, mit »Amen«. Hier handelt es sich zweifellos um einen Hinweis auf den Einsetzungsbericht, wobei aus dem Kontext hervorgeht, daß hier nicht *Addai und Mari* kommentiert wird, sondern *Theodor*.[41] Wie allerdings Connolly richtig beobachtet, zieht der Anonymus bisweilen die Hochgebete von *Theodor* und *Nestorius* heran, um die Apostelanaphora zu erläutern.[42] Spätestens seit der Liturgiereform des Katholikos Īšōʿyahḇ III. ist diese Anaphora die bei weitem am häufigsten verwendete im ostsyrischen Ritus, so daß die Bezugnahme auf den Einsetzungsbericht bei dem Kommentator aus dem neunten Jahrhundert

37 Siehe hierzu Lang (2004), 239-244.

38 B. D. Spinks, "Addai and Mari and the Institution Narrative: The Tantalising Evidence of Gabriel Qatraya", in *Ephemerides Liturgicae* 98 (1984), 60-67.

39 S. P. Brock, "The Baptismal Anointings According to the Anonymous Expositio Officiorum", in *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 1/1 (1998), [1].

40 *Anonymi expositio officiorum ecclesiae* IV, 23: ed. R. H. Connolly (CSCO Scr. Syr., Ser. II, 92), 59 [55-56]; vgl. de Vries (1947), 227-228 und 233.

41 Vgl. *Anonymi expositio* IV,23: 58-59 [55-56], mit dem Text der *Theodoranaphora* bei A. Hänggi – I. Pahl, *Prex eucharistica. Volumen I: Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti* (Spicilegium Friburgense 12), Freiburg Schweiz: Universitätsverlag, [3]1998, 382-384.

42 *Anonymi expositio* [51], fn. 2.

möglicherweise auch Rückschlüsse auf die damalige Textgestalt von *Addai und Mari* zuläßt.

Das Zeugnis des ʿA̱bdīšōʿ von Nisibis

Aus der Reihe der späteren ostsyrischen Liturgiekommentatoren ist hier vor allem ʿA̱bdīšōʿ bar Brīḵā († 1318), Metropolit von Nisibis und Armenien, zu nennen.[43] In seiner Liturgieerklärung, von der im Druck nur Jacques Vostés lateinische Übersetzung aus dem Jahre 1940 vorliegt, nennt ʿA̱bdīšōʿ drei Gebete der »Weihe der Geheimnisse«. Das zweite Gebet enthält die Erzählung über das Erlösungswerk Christi, die mit dem Einsetzungsworten schließt. Bei der Kommunion des Zelebranten kommt ʿA̱bdīšōʿ nochmals auf den Einsetzungsbericht zu sprechen und betont die Wirksamkeit des Wortes Christi und der Kraft des Heiligen Geistes, wenn er schreibt:

> Der zelebrierende Priester nimmt selbst zuerst die Eucharistie. So zeigt er, daß er mehr als die anderen Menschen die Teilnahme an diesen heiligen Geheimnissen nötig hat, obwohl er bei ihrem Dienste der Mittler war. Aber wer sie geweiht hat, Christus, ist größer als alle. Er lebt nämlich immer und bringt Gebete für sie dar. Und durch sein Wort und die Kraft des Geistes, den er gesandt hat, sind sie [die Geheimnisse] geweiht worden.[44]

ʿA̱bdīšōʿ deutet hier nur an, daß Einsetzungsbericht und Epiklese notwendig sind für die Konsekration der eucharistischen Gaben. Unmißverständlich bringt er dies zum Ausdruck in seinem *Buch der Perle (Margānīṯā)*, einer kurzen Abhandlung über die Wahrheit des Christentums, die er auf Wunsch des Katholikos-Patriarchen Yahḇallāhā III. zu katechetischen Zwecken verfaßte. Das *Buch der Perle* enthält in seinem vierten Teil über die »Mysterien der Kirche« ein Kapitel über die Eucharistie mit dem Titel »Über das Opfer«. Hier zitiert ʿA̱bdīšōʿ einen offensichtlich liturgisch geprägten Einsetzungsbericht, der weitgehend, aber nicht vollständig mit dem der *Theodor-* oder

43 Die nicht edierte *Erklärung aller göttlichen Geheimnisse* des Johannan bar Zoʿbī aus dem dreizehnten Jahrhundert ist eine metrische Paraphrase des Kommentars von Gabriel Qaṭrāyā; siehe Jammo (1966), 45-46, und Macomber (1998), 62. Johannan bar Zoʿbī nennt den Einsetzungsbericht nicht, was wohl daran liegt, daß er auf das, was zwischen Sanctus und Epiklese geschieht, nicht eingeht, während er die Epiklese selbst ausführlich kommentiert: Ms. Vat. Borg. Syr. 90, f. 52a-b; vgl. de Vries (1947), 228.

44 ʿAbdišoʿ, *Ordo iudiciorum ecclesiasticorum*, ed. J. M. Vosté, Vatikanstadt: Typis Polyglottis Vaticanis, 1940, 101; Übersetzung nach de Vries (1947), 230. De Vries bemerkt zu einer Übersetzungsfrage in dieser Passage: »Vosté übersetzt hier ʻsanctificati suntʼ. Nach dem syrischen Text ist dies gewiss möglich. Aber der Zusammenhang scheint uns doch viel eher dafür zu sprechen, dass hier von der Weihe der Geheimnisse durch das Wort Christi und durch die Kraft des Geistes die Rede ist. Es wäre also ʻsanctificata (sc. mysteria) suntʼ zu übersetzen.«

dem der *Nestoriusanaphora* übereinstimmt.[45] Am Ende des Kapitels heißt es dann:

> Als Materie (ܗܘܠܐ) bestimmte Christus Weizenbrot (ܚܛ̈ܐ, wörtlich: Weizenkörner) und Wein (ܚܡܪܐ), weil diese am geeignetsten sind, Leib und Blut zu bezeichnen. Die Form (ܐܕܫܐ) verleiht er durch sein lebensspendendes Wort und durch die Herabkunft des Heiligen Geistes.[46]

Diese Passage ist nicht zuletzt wegen ihrer Terminologie bemerkenswert. Da zur Zeit ʿAḇdīšōʿs rege Kontakte zwischen der Kirche des Ostens und westlichen Missionaren bestanden, liegt es nahe, hinter dem Gebrauch von »Materie« und »Form« lateinischen Einfluß zu vermuten. Allerdings dürften ihm diese Begriffe auch aus der eigenen Schultradition der Ostsyrer und deren Aristotelesrezeption vertraut gewesen sein. Das »lebensspendende Wort« Christi ist ein deutlicher Verweis auf den Einsetzungsbericht, dem ʿAḇdīšōʿ eine entscheidende Wirkung bei der Verwandlung der eucharistischen Gaben zuschreibt. Möglicherweise kommt hier auch der Einfluß des Gabriel Qaṭrāyā zum Tragen, mit dessen Liturgiekommentar ʿAḇdīšōʿ offensichtlich vertraut war.[47]

Schluß

Für diesen Aufsatz sind einige im Druck zugängliche Liturgieerklärungen berücksichtigt worden. Doch es gibt noch eine Reihe von unveröffentlichten Texten, die einer genauen Untersuchung wert sind. Darüber hinaus müßten auch exegetische Schriften der Epoche hinzugezogen werden. Aus dieser knappen Übersicht können daher nur mit Vorsicht Schlüsse gezogen werden. Allerdings legt das hier ausgewertete Material meines Erachtens nahe, daß dem Einsetzungsbericht in der ostsyrischen Liturgie durchaus Bedeutung zugemessen wurde. Zumindest wird er als wesentlicher, wenn nicht unabdingbarer Bestandteil der eucharistischen Liturgie betrachtet, und das nicht nur bei relativ späten Autoren wie ʿAḇdīšōʿ im dreizehnten Jahrhundert, wo der Austausch mit lateinischer Theologie Spuren hinterlassen hat, sondern auch bei älteren Kommentatoren wie (Ps.?)Narsai und Gabriel Qaṭrāyā. Es scheint mir kaum plausibel, daß angesichts dieser Zeugnisse *Addai und Mari*, die am häufigsten

45 ʿAḇdīšōʿ, *Marganitha* IV, 5: ed. A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio e vaticanis codicibus* Bd. X/2, Rom: Typis Collegii Urbani, 1838, 333; englische Übersetzung von G. P. Badger, *The Nestorians and their Rituals*, 2 Bd., London: J. Masters, 1852, II, 409. Das Zitat bei ʿAḇdīšōʿ, enthält die für *Theodor* charakteristische Wendung »wann immer ihr zusammenkommt zu meinem Gedächtnis«, die möglicherweise auch Teil des Einsetzungsberichts in *Addai und Mari* war.

46 Aḇdīšōʿ, *Marganitha* IV,5: 333 Mai.

47 Siehe Brock (2003), [4].

verwendete Anaphora in der ostsyrischen Tradition, ohne die Herrenworte gebetet worden sein sollte. Wie diese Interpretation des Befundes mit der mittelalterlichen handschriftlichen Überlieferung des Hochgebets, in der kein Einsetzungsbericht enthalten ist, in Übereinstimmung gebracht werden kann, ist eine Frage, die weiterer Forschung bedarf. Fest steht allerdings, daß den ostsyrischen Liturgieerklärern in der Diskussion um *Addai und Mari* wieder größere Aufmerksamkeit geschenkt werden muß.

Alexander Toepel

Traces of Nestorianism in Manchuria and Korea[1]

The existence of cruciform objects from Korea and Manchuria has been noted by scholarship since more than fifty years but these remains have – probably due to their scarce nature – never received any thorough-going treatment[2]. The present paper's aim is to present some preliminary considerations in regard of the date and historical background of these findings. The relics from Manchuria include two clay crosses found in 1927 near An-shan in Southern Manchuria north of the Liao-dong peninsula, a bronze-cross discovered in Hai-lun in central Manchuria, approximately 150 km north of the present-day North-Korean border and a series of tombstones from Tian-shan (Ar Horqin Qi) in the border area between Manchuria and the present-day Inner Mongolian Autonomous Region, circa 500 km northeast of Beijing[3]. The findings from Korea consist of two metal crosses, a large stone cross and a statuette believed to be a depiction of the Virgin Mary and child Jesus. All of them were found in the 1950s/1960s in the vicinity of Kyungju in the southeastern part of the Korean peninsula, but the exact circumstances of their discovery are not quite clear and at least the stone-cross must have been detected at an unknown earlier date since until its discovery by the Korean scholar Y. S. Kim it had been used for magical purposes[4]. The Chris-

1 The author is indebted to Prof. S. Gerö, Tübingen for reading a draft of this article and adding valuable complements. The drawings were made by Ms J. Chung, who also assisted in editing the Chinese characters. Responsibility for any shortcomings remains of course entirely with the author.

2 Cf. P. Y. Saeki, *The Nestorian Documents and Relics in China*, Tokyo: Maruzen 1951, pp. 430-433 on the Manchurian finds and A. Toepel/J. Chung, "Was there a Nestorian Mission in Korea?", in: *OrChr 88* (2004), pp. 30s. on the remains from Korea. Korean literature on this subject is given *ibid.*, p. 30 n. 6.

3 Cf. Saeki, *Documents*, pp. 440ss. and the map in H. Jedin/K. S. Latourette/J. Martin (eds), *Atlas zur Kirchengeschichte*, Freiburg: Herder 1987, S. 27. R. Torii claimed in the 1930s to have made additional findings in Tao-nan in Western Manchuria, around 450 km north of An-shan (cf. Saeki, *Documents*, p. 442; this place is likewise marked in Jedin/Latourette/Martin, *Atlas*, p. 27), but the information is, as K. A. Wittfogel/C. S. Feng, *History of Chinese Society: Liao* (= Transactions of the American Philosophical Society NS 36/1946), New York: MacMillan 1949, p. 308 point out, unconfirmed. The tombstones from Tian-shan show nativity-scenes but do not actually bear any cross-shaped marks. They are, however, included here due to their unmistakable Christian character. The clay crosses were found inside a larger tomb in which originally seven persons were buried, a cross having been set up for each of them. The five remaining crosses were obviously destroyed by accident during the excavation; cf. Saeki, *Documents*, pp. 440f.

4 Cf. Toepel/Chung, in: *OrChr 88* (2004), p. 30 and the Korean literature given in *ibid.*, n. 5. The

tian character of these remains is in case of the stone and clay crosses (fig. 1, 2) shown by their similarity to cross-designs on Nestorian tombstones from Quan-zhou in Southern China (fig. 3, 4)[5]. The metal amulets (fig. 5, 6) are similar in shape to bronze crosses from the Ordos area south of the Huang-ho bend (fig. 7, 8), which are seen to be related to the Ongut, a Christian Turkish tribe which flourished in this area until the advent of Jinghis Khan and apparently even for some time after[6]. The cross-shaped engraving on a small metal plate (fig. 9), which was found in Kyungju alongside the iron amulet, shows a likeness to the well-known "Nestorian" cross-design, in so far as it has the typical pearl-like ornaments in the center and at the end of each bar[7]. While, therefore, a Christian origin of the Manchurian and Korean remains can be assumed, these artifacts stand apart from those found in the Ordos area and Southern China. Unlike the crosses found on tombstones in Quan-zhou, the clay and stone crosses from Kyungju and An-shan are not grafted upon larger blocks but individually sculpted. The metal crosses found in Manchuria and Korea are distinguished from those in the Ordos area by their clear outline and the absence of any syncretistic ornaments, which are found abundantly on the Ordos crosses. The cross-shaped engraving from Korea differs from other crosses with pearl-designs in so far as it has only one pearl at the end of each bar, not two or three,

statue's significance is hard to determine but, since there is a similarity to the nativity scenes on the tombstones from Tian-shan in Western Manchuria, it will be surveyed in connection with the other, more clearly Christian, remains.

5 Cf. J. Foster, "Crosses from the walls of Zaitun", in: *JRAS* NS (1954), plates II, III, IV, V, XI, XII, XV with the illustrations given in Saeki, *Documents*, p. 440 and Toepel/Chung, in: *OrChr* 88 (2004). The stone cross found near Kyungju (fig. 2 in this paper) does *prima facie* not possess any characteristic details. A comparison with plate V (fig. 4 in this paper) in Foster's publication shows, however, that there were more simple designs beside those crosses whose bars have triangle-shaped endings, as is the case with the clay crosses from An-shan and those on Foster's plates II, III, IV, XI, XII and XV. All of the stones from Quan-zhou, Marco Polo's Zaitun, date from Mongolian times; cf. Foster, in: *JRAS* NS (1954), *passim*.

6 Cf. P. Pelliot, "Sceaux-amulettes de bronze avec croix et colombes provenant de la boucle du fleuve jaune" in: *Revue des arts asiatiques* 7 (1931/1932), pp. 1s.; I. Gillman/H.-J. Klimkeit, *Christians in Asia before 1500*, Ann Arbor: The University of Michigan Press 1999, p. 230. According to Pelliot, in: *Revue des arts asiatiques* 7 (1931/1932), pp. 1s. these amulets date from the 12th and 13th cent. The crosses from Manchuria and Korea exhibit a special affinity to those crosses classified by Hambis as types 3 to 17; cf. L. Hambis, "Notes sur quelques sceaux-amulettes Nestoriens en bronze", in: *Bulletin de l'école française d'Extrême Orient* 44 (1954), p. 486.

7 This design is found e. g. upon the Nestorian monument in Xian and some of the tombstones edited by Foster; cf. Gillman/Klimkeit, *Christians*, plate 34b and Foster, in: *JRAS* NS (1954), plates X, XIII, XIV, XVI. Since this type was also used among Manichaeans and is found mainly in the Near and Middle East it should not be regarded as typically Nestorian; cf. K. Parry, "Images in the Church of the East: The evidence from Central Asia and China", in: *BJRL* 78 (1996), pp. 146s. and W. Klein, "Ein Kreuz mit sogdischer Inschrift aus Ak-Bešim /Kyrgyzstan", in: *ZDMG* 154 (2004), pp. 153s. The same holds true for the so-called "leaved-cross", a type of cross with floral ornaments, which is found mainly in the Near East and Caucasus area, and even sporadically appears in Byzantine art; cf. Parry, in: *BJRL* 78 (1996), pp. 145s.

as is the case with most other crosses of this type[8]. Given these common characteristics of the Korean and Manchurian remains, which make them stand apart from other findings in neighbouring areas, it seems justified to assume that they are of common provenance and have to be assessed as a separate group.

A first clue to the date of these remains is provided by the fact that in the tomb from An-shan there were discovered coins of the Chinese Sung dynasty, which date from 998 and 1006 AD respectively[9]. By this time the area around An-shan, which previously had been ruled by the Korean kingdom of Parhae (698-926), with the rest of Manchuria formed part of the Khitan empire (907-1125), which covered northern China and Mongolia as far west as the eastern slopes of the Altai mountains and had adopted the Chinese dynastic name *Liao*[10]. The findings from An-shan thus indicate the presence of Christians within the Liao empire and it is indeed possible to adduce literary evidence in order to corroborate this assumption. An inscription from 987 found near present-day Beijing speaks of an abbot of the *Jing sect* 景派 [*jing pai*], which term obviously refers to 景教 [*jing jiao*], the Chinese name of Nestorian Christianity[11]. Chinese sources mention a Turkish Christian clan by the name of 馬 [*Ma*], which is attested in Northern China and Manchuria from the second half of the 11th century onward and whose founder is said to have been a Nestorian nobleman by the name of Hor-

8 A similar design with only one pearl in the center and at the end of each bar is apparently documented on the tombstone shown by Foster, in: *JRAS* NS (1954), plate X.

9 Cf. Saeki, *Documents*, p.440. The custom of putting coins inside a grave was still found in the 1930s with the Mongolian Erkut, among whom there are traces of an older Christian or Manichaean faith and who call this money "the grave's prize"; cf. G.J. Ramstedt, "Reste des Nestorianismus unter den Mongolen", in: *Journal de la Societé Finno-ougrienne* 55 (1951), p.45.

10 Cf. the map in D. Twitchett/K.-P. Tietze, "The Liao", in: H. Franke/D. Twitchett (eds), *The Cambridge History of China* 6: *Alien Regimes and Border States*, 907-1368, Cambridge: CUP 1994, pp.118s. The exact ethnic identity of the Khitan remains still unknown. The approximately 200 words of the Khitan language, which are preserved in an appendix to the Liao's official history 遼史 [*Liao shih*], consist for the greater part of Turkish loanwords. The remaining material indicates a Mongolian or Tungusian origin; cf. *ibid.*, pp.45s. The Parhae kingdom was founded 698 by Tae Cho-yeong, a Koguryeo general of Tungusian extraction, after the older Koguryeo state's absorption into unified Silla in 668. It consisted of remnants of the Koguryeo population and existed until 926, when it was annexed by the invading Khitan; cf. K. Pratt/R. Rutt, "Parhae", in: *iid.*, *Korea: A Historical and Cultural Dictionary*, Richmond: Curzon Press 1999, pp.340s.; cf. also W.E. Henthorn, *A History of Korea*, New York: The Free Press 1971, pp.54s. and P.K. Sohn/C. C. Kim/Y. S. Hong, *The History of Korea*, Seoul: Korean National Commission for UNESCO 1984, pp.66ss. The dynastic name "Liao" apparently derives from the name of a river in Manchuria; cf. H. Franke/R. Trauzettel, *Das chinesische Kaiserreich*, Frankfurt am Main: Fischer 1968, S.208.

11 Cf. Wittfogel/Feng, *Liao*, p.308. The stones with carved crosses and a Syriac inscription on one of them, which were found in the same area, are most probably not an indication of the presence of Christians within the Liao empire, since a Chinese inscription from 960 states that the monastery in which the stones were found was ruined by 952; cf. A.C. Moule, *Christians in China Before the Year 1550*, London: SPCK 1930, p.88s.

mizd, who settled within the Liao empire between 1065 and 1074[12]. Members of this family served as high-ranking officials in the Liao administration as well as under the Chin dynasty, which replaced the Liao in 1115[13]. Apart from that the Liao history 遼史 [*Liao shih*] under the years 1086 and 1089 mentions two chieftains of the Tatar by the name of 余古赧 [*Yu-gu-nan*] and 磨古斯 [*Mo-gu-si*] respectively, the latter of whom was publicly executed. Since these names are to be regarded as transliterations of the Syrian names *Yuḥannān* and *Marqos*, the two men must have been Christians[14].

12 Cf. Wittfogel/Feng, *Liao*, p. 308 and Y. Chen, *Western and Central Asians in China under the Mongols* (= Monumenta Serica Monograph Series 15), Nettetal: Steyler Verlag 1989 (repr. of the 1966 ed.), pp. 41-47. The notes in J. Dauvilliers, "Les provinces chaldéennes «de l'extérieur» au moyen âge", in: *id.*, *Histoire et institutions des Eglises orientales au moyen age*, London: Variorum Reprints 1983, p. 299 and Moule, *Christians*, p. 24, which refer to an *ineditum* of P. Pelliot, most probably aim at this family. The Ma clan were apparently Ongut according to the Yuan history 元史 [*Yuan shih*], but an inscription made by a family member in the early 13th cent. calls them Uighur; cf. Chen, *Western*, pp. 42. 44. Both terms probably refer to a generally Turkish identity of this clan.

13 Cf. Chen, *Western*, pp. 46s. The Chin dynasty was founded by the Jurchen, a Tungusian tribe from eastern Manchuria; cf. K. Pratt/R. Rutt, "Jurchen, The", in: *iid.*, *Dictionary* pp. 193s. In the early 12th century a branch of the Ma clan was deported by the Chin to the Liao-dong peninsula. In connection with this the inscription mentioned in the preceding note records the following incident: "Once, when T'ai-tsung [the Chin emperor Wan-yen Sheng, who reigned from 1123-1135] went out on a hunting expedition, he thought he saw a golden man walking along clasped with the sun to his bosom. He was much excited and did not dare to gaze upwards. He gave up the hunt and returned, and commanded that a search be made of what he had just seen. It was thought by some that what the emperor had witnessed was the personification of Buddha ... As there were no Buddhist temples or pagodas in Liaotung, a Buddhist likeness could not be obtained except in the building where the *fan-pai* [a type of psalmody] ... [were chanted] by the Uighur. Hence, a painting was taken from them and presented to the emperor; this actually agreed with what he had seen. The emperor was delighted. He sighed with relief and ordered that an appropriate recompense be made. All tribesmen held as captives [i.e. the deported members of the Ma clan] were amnestied, and became common people. They were provided with funds and released" (Chen, *Western*, pp. 44s.; the episode is also briefly related in P. Pelliot, "Chrétiens d'Asie centrale et d'Extrême-Orient", in: *TP* 15 [1914], p. 630 and Moule, *Christians*, p. 235). Since the temple in question belonged to the captured members of the Christian Ma clan, it must have been in fact a Christian church. A hint as to why an image from this church helped to explain the emperor's vision is provided by a panel showing three seated figures, two of whom bear crosses in front of their chest; cf. H. D. Kim, 동방기독교와 동서문명 [Dongbang gidokgyowa dongseo munmyeong] (Eastern Christianity and east-western culture), Seoul: 까치글방 [Kkachi geulbang] 2002, p. 239 and fig. 10 in this paper. Given the fact that the cross is, like the Indian *svastika*, a sun-symbol (cf. L. Xu, *Die nestorianische Stele in Xi'an* [= Begegnung 12], Bonn: Borengässer 2004, p. 55), and that the said panel was found in the southwestern region of the Sikhote-Alin mountains near present-day Vladivostok, which was part of the Chin, but not of the Liao empire (cf. Kim, *Eastern*, p. 239 and the map in H. Franke, "The Chin Dynasty", in: Franke/Twitchett, *History*, pp. 236s.; the site is approximately 500 km east of the Liao-dong peninsula and forms part of the Jurchens' native country), it seems likely that the Chin emperor saw in fact a depiction similar to or even identical with this panel.

14 Cf. L. Hambis, "Deux noms chrétiens chez les Tatars au XIe siècle", in: *JA* 241 (1953), pp. 473ss. The Tatar at that time inhabited the area around the lakes Buir Nur and Hulun Nur at the eastern end of the present-day Republic of Mongolia; cf. *ibid.*, p. 475. The crosses, which were dis-

The presence of Manichaeans within the Liao and Chin states is likewise attested. An Uighur source from Qocho, which is dated circa 1000, mentions an *auditor* returning from the Khitan empire with a Manichaean book[15]. In 1001 an Uighur embassy consisting of 梵僧 [*fan seng*] arrived at the Liao court; the term 梵僧 literally means "a monk from India" or "a monk who maintains his purity", but taking into account the dominant role of Manichaeism among the Uighurs it is assumed that these monks were in fact Manichaean *electi*[16]. Finally there is an inscription of the Chin era (1115-1234), which denounces a heretic religion masking itself as a form of Buddhism. As a characteristic of this religion is given its emphasis on 無心 [*wu xin*] "non-desire", 無言 [*wu yan*] "non-speech" and 無爲 [*wu wei*] "non-action", which correspond to the three "seals" of the Manichaean *electi*[17].

In the light of this evidence the Christian remains from Manchuria can be seen as a complement, which confirms the data yielded by various written sources documenting a continued presence of Christians in this region from the late 10th century until well into Mongolian times. The question remains, however, as to why similar artifacts made their way into the Korean peninsula. Since these objects do not seem to possess any specific material or artistic value, it is not probable that they came to Korea as commercial goods. There is a possibility, though, that they belonged to Nestorian Christians who visited Korea as envoys or traders from the Liao and Chin empires. Since both realms possessed a common border with the militarily not insignificant state of Koryo (918-1392), mutual relations were close, if not always peaceful[18]. There is ample evidence for the

covered in a graveyard in Inner Mongolia alongside Liao coins (cf. Wittfogel/Feng, *Liao*, p.308), probably are to be connected with this information.

15 Cf. Wittfogel/Feng, *Liao*, p.309

16 Cf. *ibid.* and K.H. Menges, "Manichaeismus, Christentum und Buddhimus in Zentralasien und ihr gegenseitiges Verhältnis", in: *CAJ* 35 (1991), S.92. Menges also emphasizes the Uighur component within the Liao dynasty, where the emperors' wives were apparently as a rule of Uighur descent and the emperor's maternal uncle played a significant role at the Liao court; cf. *ibid.*, p.94. However, Tennant's assertion that the Liao royal family actually favored Christianity (cf. Tennant, *History*, p.85) seems to be unfounded. Tennant probably has in mind the fact that some rulers of the later Kara Khitai state, which had been founded by Liao loyalists after the Liao state's breakdown and establishment of the Chin dynasty, were Christian; cf. Dauvillier, in: *id.*, *Histoire*, p.291 and Gillman/Klimkeit, *Christians*, p.229. It is, however, misleading to regard this state as succeeding that of the Liao, as is done *ibid.*, since the Kara Khitai ("black Khitan") established themselves at the Western end of the Tarim Basin, approximately 1200 km west of the Liao empire's Eastern border and 3000 km west of the Liao's central capital near present-day Beijing. Apart from that the Liao rulers were predominantly Buddhist; cf. Menges, in: *CAJ* 35 (1991), p.91.

17 Cf. Wittfogel/Feng, *Liao*, p.309 and Menges, in: *CAJ* 35 (1991), pp.92s. On the three seals cf. K. Rudolph, *Die Gnosis*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994, p.377.

18 Cf. Tennant, *History*, pp.82-87; Twitchett/Tietze, in: Franke/Twitchett, *History*, pp.100-104. 137s.; Franke, in: *ibid.*, p.239. 282s.; K. Pratt/R. Rutt, "Liao Dynasty", in: *iid.*, *Dictionary*, pp.269s. The Jurchen, who were to become the founders of the Chin empire, had since the early

exchange of envoys and trade as well as Buddhist literature and learning between Korea and her Northern neighbours, which renders it *prima facie* quite likely that Christians, probably of the Ma clan, several of whose members are known to have held high-ranking offices within the Liao and Chin administrations, came to Korea during the time between the 10th and early 13th century[19].

11th century contacts with Korea and were at first allies of the Koryo state; cf. Franke, in: Franke/Twitchett, *History*, p. 219 and Pratt/Rutt, in: *iid.*, *Dictionary*, pp. 193s.

19 The trade and diplomatic relations are documented in Wittfogel/Feng, *Liao*, p. 179 n. 50, p. 232 n. 35, pp. 334. 346s. with n. 9, p. 349 n. 19, pp. 354. 361s. 585. 588. 594. Cf. also Franke, in: Twitchett/Franke, *History*, pp. 298s and Menges, in: *CAJ* 35 (1991), p. 92. It is of course possible that the remains found in Korea stem from a single person, who was buried with them or lost them in some other way. While the cross-shaped amulet can best be explained as a pendant like its Manchurian counterpart, the metal plate with a cross-shaped engraving could have been part of a head-dress, such as is shown in paintings from Dun-huang and Qocho in Northwestern China (9th/10th century; cf. Gillman/Klimkeit, *Christians*, plates 24s. and 28). Since the person shown *ibid.*, plate 25, actually wears a head-dress with cross *and* a cross-shaped pendant, and a Chinese inscription from 1281 describes Christians as wearing the cross on their head and chest (cf. A. C. Moule, "The use of the Cross among the Nestorians in China", in: *TP* 28 (1931), pp. 80s.), the two items probably belonged to one and the same person. The alleged statue of the Virgin Mary, which was found alongside the cross-shaped remains, can probably best be explained by a comparison with the depictions on the tombstones from Western Manchuria. While the Nestorian tombstones found in Southern China and Semiriče in present-day Kyrgyzstan do not show any pictorial displays except occasionally angels flanking a cross, the Manchurian relics exhibit scenes of Christ's birth including a depiction of the Virgin Mary holding the new-born child Jesus; cf. the illustrations in Saeki, *Nestorian*, between pp. 442 and 443. In view of the fact that this motif is apparently unknown to Buddhist iconography, the most ready explanation would be to regard the said statue from Korea as indeed being an image of the Virgin Mary, probably in a nativity context. The stone-cross could be seen as being a tombstone due to its similarity to the clay crosses found inside the Christian tomb near An-shan in Manchuria. From here one could proceed to the hypothesis that the Korean findings in fact come from a single tomb, but all this necessarily remains highly speculative. In regard of the question, however, whether there was any prolonged presence of Nestorian Christians in Korea, such a possibility has to be taken into account for the time between the 10th and 13th century and the allegations made in Toepel/Chung, in: *OrChr* 88 (2004), p. 33, where such a possibility was assumed only for the time of the Mongolian Yuan dynasty, have to be modified accordingly. It remains a task for future research to evaluate whether it is possible to identify members of Christian families, such as the Ma clan, in Korean historical sources.

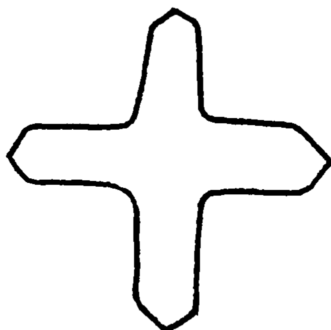


fig. 1: Clay Cross, Manchuria
cf. Saeki, *Documents*, p. 440

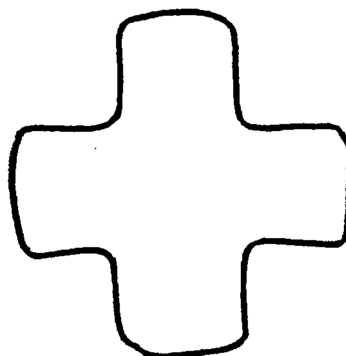


fig. 2: Stone Cross, Korea
cf. Toepel/Chung, in: *OrChr 88* (2004)

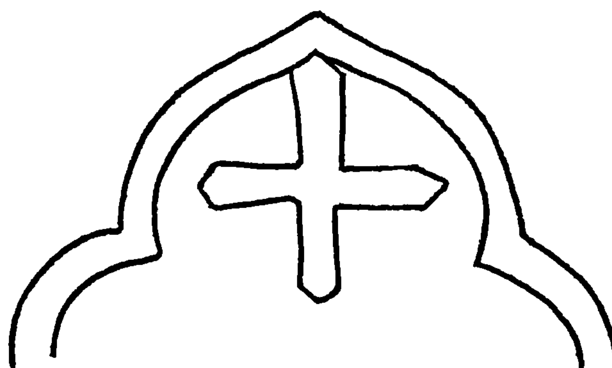


fig. 3: Tombstone, Southern China
cf. Foster, in: *JRAS* NS (1954), pl. II

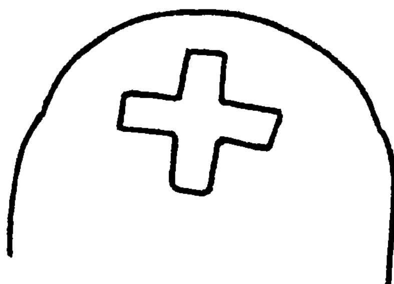


fig. 4: Tombstone, Southern China
cf. Foster, in: *JRAS* NS (1954), pl. V

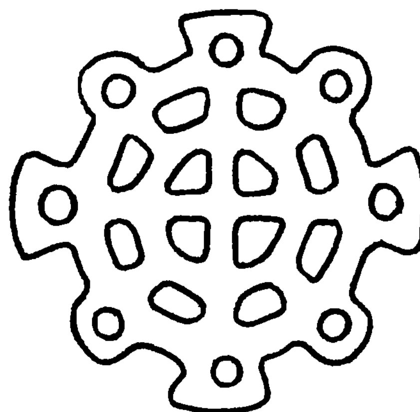


fig. 5: Metal Cross, Korea
cf. Toepel/Chung, in: *OrChr 88* (2004)

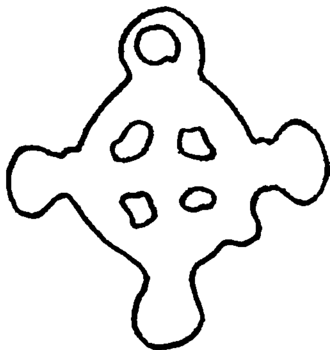


fig. 6: Bronze Cross, Manchuria
cf. Saeki, *Documents*, p. 442

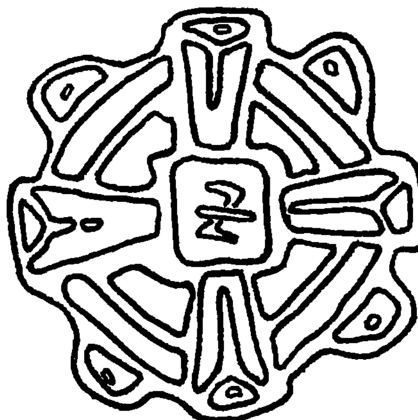


fig. 7: Bronze Cross, Inner Mongolia
cf. Hambis, in: *Bulletin de l'école français d'Extrême Orient 44* (1954), pl. V fig. 8

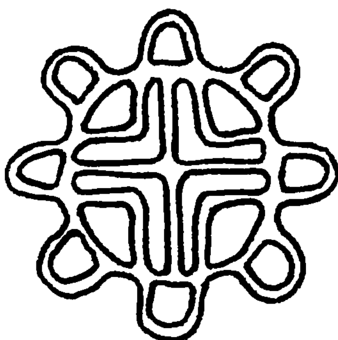


fig. 8: Bronze Cross, Inner Mongolia
cf. Hambis, in: *Bulletin de l'école français d'Extrême Orient 44* (1954), pl. X fig. 15

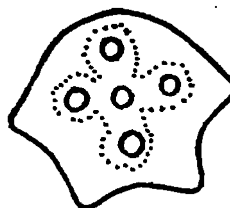


fig. 9: Engraving, Korea
cf. Toepel/Chung, in: *OrChr 88* (2004)



fig. 10: Carving, Manchuria
cf. Kim, *Eastern*, p. 239

Leslie S. B. MacCoull

Coptic Wisdom Poetry: The Solomon Complex Redux

In recent decades, wisdom poetry from mediaeval European traditions has become the object of scholarly attention.[1] Refashionings in didactic verse of the Old Testament wisdom writings attributed to King Solomon have played a role in many societies: including, as we will see here, that of Christian Egypt. Incorporating both learned and popular elements, these texts embody a tradition of versifying biblical passages – pericopae if not books – in a memorable, memorizable, transmittable form. What Shippey designated their "didactic strategy" (*Poems of Wisdom and Learning*, 3) was to inculcate biblical wisdom and thereby the meaning of the passages for people's lives. Most recently it has been stated that "wisdom poems encode essential knowledge of social life ... and transmit information about cultural norms and expectations. ... Poems that transmit knowledge of what must be done in certain circumstances make culture."[2] Just over a century after the initial publication of the Coptic poems transmitted in Berlin MS. 9287,[3] and ninety-six years after they were discussed by Hermann Junker in articles later collected into a monograph,[4] it is time to consider these texts as cultural productions of their era and investigate their didactic strategy and intent.

The paper manuscript was bought from a dealer in Giza in 1899 by Adolf Erman.[5] As it is, it consists of eleven leaves, twenty-two pages numbered in Coptic from "2" (ⲃ) through "23" (ⲕⲅ). Thus a first page, page 1 or ⲁ, has been lost. (So the Berlin catalogue's numbering of strophes beginning arbitrarily with "No. 1" does not indicate where the actual text began.) It is uncertain how much text might have still existed beyond the end of what we have. The

1 T. A. Shippey, *Poems of Wisdom and Learning in Old English* (Cambridge 1976), esp. 1-47; E. T. Hansen, *The Solomon Complex: Reading Wisdom in Old English Poetry* (Toronto 1988), esp. 3-11; C. Larrington, *A Store of Common Sense: Gnomic Theme and Style in Old Icelandic and Old English Wisdom Poetry* (Oxford 1993), esp. 1-13.

2 M. Drout, *How Tradition Works* (Tempe, AZ, forthcoming).

3 *Ägyptische Urkunden aus den Königlichen Museen zu Berlin: Koptische Urkunden* I (Berlin 1902) 45-66 (no. 32): first discussed before the volume appeared by G. Möller, "Eine neue koptische Liederhandschrift," *Zeitschrift für Ägyptische Sprache* 39 (1901) 104-113.

4 *Koptische Poesie des 10. Jahrhunderts* (Berlin 1908; repr. Hildesheim 1977).

5 Möller, "Liederhandschrift," 104 n. 2. I am grateful to G. Poethke of the Berlin Museum for updating my information.

present manuscript contains 101 mostly four-line (a few eight-line)[6] strophes, distributed over an average of five strophes per page (two have six, six have four; page 20 [ⲕ] has three long strophes, while the last page [ⲕⲅ] has three as well). Two hands are discernible.[7] One main hand has written nearly all the text, but a second, smaller and more compressed hand has written in six strophes at the bottoms of pages 9 (ⲑ), 11 (ⲓⲁ), 15 (ⲓⲉ), 16 (ⲓⲍ), 18 (ⲓⲏ), and 19 (ⲓⲑ). A century ago the manuscript was dated by palaeographic comparison to ca. A. D. 1000,[8] but it transmits material doubtless considerably older than that.[9]

The base text for these versifications is, explicitly, the three biblical books of Proverbs, Ecclesiastes, and the Song of Songs, the three wisdom texts (apart from the "deuterocanonical" Wisdom) ascribed to Solomon.[10] Strophe 29 on page 7 (ⲍ) mentions Proverbs (ⲡⲁⲣⲟⲓⲙⲓⲁⲓ), while page 12 (ⲓⲃ) lines 22-23 has the inset notice "The Sayings of Ecclesiastes Solomon are finished" and page 13 (ⲓⲅ) is headed "With God: The Song of Songs of Solomon the King".[11] This triad embodies the traditional exegetical grouping going back to Origen[12] according to which the three books reflect the three main fields of Aristotelian-style human learning: ethics (Proverbs), physics (Ecclesiastes), and what we might term "metaphysics" and Origen in late antiquity designated ἐποπτική (sc. ἐπιστήμη), considered in that significant order, embodying a hierarchy of knowledge.[13] Thus the Coptic literary composition aimed to survey these fields for the audience and perform the operation C. S. Lewis once termed "boil[ing] them down into poems and wisdom." This would seem to manifest the continuing weight of Origenian exegesis[14] in post-Chalcedon Egypt.[15]

6 Möller, "Liederhandschrift," 108-109, 111.
7 See Junker, *Poesie*, Tafel 1.
8 Möller, "Liederhandschrift," 104-105.
9 H. Junker in *Oriens Christianus* 6 (1906) 319f.
10 For western comparanda cf. M. Bose, "From Exegesis to Appropriation: The Medieval Solomon," *Medium Ævum* 65 (1996) 187-210, esp. 190-191, 198-200.
11 Correcting the mistranslation by L. S. B. MacCoull in *Sobornost* 25 (2003) 65. See Junker, *Poesie*, 1:4-5, discerning the sections (strs. 1-32 being by and large Proverbs, 33-55 Ecclesiastes, 56-101 Song). There are a number of overlaps (e. g. dicta from Proverbs show up in the Ecclesiastes section and at the end), probably owed to confusions in copying.
12 *Origène: Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, v. 1, ed./trans. L. Brésard et al., SC 375 (Paris 1991), Prol. § 3 (128-143).
13 "Solomon" in *Oxford Dictionary of Byzantium* 3:1925; *Commentaire*, ed. Brésard, Prol. 3.1-3 (128). I am grateful to Arthur Shippee for helpful discussion. See now N. Constas, "'Vanity of vanities'? Solomon's Trilogy and the Patristic Subversion of Scripture," in *Shem in the Tents of Japhet: Essays on the Encounter of Judaism and Hellenism*, ed. J. L. Kugel (Leiden 2002) 241-259 esp. 246-250, with n. 11 on 247-248.
14 While the first and second sections can be seen to follow Origen's take on Proverbs as teaching self-mastery through understanding hidden meanings and on Ecclesiastes as teaching about worldly things as transitory (*Commentaire*, ed. Brésard, Prol. 3.8-15 [132-139]), the

The method throughout is typological.[16] Earlier critics (and they have not been many) have found fault with this, not seeing the typologies and calling the juxtapositions "sinnlose Einschiebungen."[17] While copying mistakes may well have occurred in this unique manuscript, if one reads through the text the typologies will come out as on the whole clear[18] rather than "senseless" – bearing in mind that the poems were doubtless meant to be heard from being sung aloud to their designated melodies (heightening memorability).[19]

The principal typological figure running through the entire work is that of the Church, ⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. Strophe 4 enjoins quiet attentiveness to the three liturgical readings preceding the Pax in the eucharist, in a context that praises humility and repentance. The Queen of Sheba praises the "beautiful house" Solomon has built for God (str. 16; cf. str. 32, asking a blessing on Solomon for building it, and str. 94), a type of the Christian Church made explicit in the pairing of strs. 22 and 23. There Solomon's prayer in his temple for understanding (1 Kings 3:4; repeated later in str. 66) is juxtaposed with a prayer that the incarnate and crucified Christ may bless the congregation (ⲥⲱⲟⲩⲁϩ ⲉϩⲟⲩⲛ) of the Christian people. After a long section denouncing the vanity of worldly riches and status, the listener is summoned to communion in str. 45: "Come, let us go to the house of prayer, the ⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ of Christ, and receive his body and his blood: they will take away our sins." Then the discourse returns to the ultimate futility (we are now in the Ecclesiastes section) of riches even if they enable their possessor to attain fleeting dominance: this frames the central Church image with two sets of reminders to those with power not to abuse it. Finally, in the Song of Songs section, the Church is explicitly the Queen Bride of that text: for example, strs. 61-62 (paired) in which ⲧⲣⲣⲱ ⲛⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ speaks in the first person are framed by a liturgical reference to the Virgin Mary imaged as the censer (str. 60), as in the Coptic

third section follows the Canticle interpretation of Bridegroom and bride as Christ and Church rather than as the Word and Soul of *Commentaire* 3.16 (139).

15 A post-451 dating clue is given by strophe 48 which asks for blessings on Egypt («this people») «by the mouth of the four wise men», Athanasius, Shenoute, Cyril, and Dioscorus. (For more on Athanasius and Cyril see below.)

16 Throughout I take the manuscript divisions – singletons, paired or tripled strophes grouped together and divided from those before and after by a horizontal line across the page – as intentional. Also, throughout this study I shall assume the scriptural references provided in the BKU volume as given, and not recapitulate every single scriptural citation.

17 Junker, *Poesie*, 1;5. E. g. for strophe 2: Junker (1:79 n. 3) thought the last four lines were from another poem, not seeing the typology of David/Saviour (Son of David).

18 A good example is strophe 56, the opening of the Song of Songs section: it juxtaposes Song 2:11-12, the coming of spring, with Psalm 97:1, an antiphon for Easter Day; this is followed by the equally Paschal str. 58, coupling Psalm 148:1 with Exodus 15:1, also Easter antiphons.

19 Möller, "Liederhandschrift," 108-109 lists the melody names.

eucharist,[20] and a reference to the Last Supper (str. 63). The finale of this hymnlike passage, str. 64, explicitly interprets the garden, bread and wine of Song 5:1 as "the Church, ... the body of the Saviour and his true blood."

Several strophes speak in the first person (representing Christ the Bridegroom) addressing "my bride, my dove, my perfect Church in truth" (ⲧⲁⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲙⲙⲉ ⲉⲥϫⲏⲕ ⲉⲃⲟⲗ) (strs. 76, 77, 81, 82, 88). He says in str. 76, "Arise and follow me [repeated in str. 82], ... for I am Christ: the one who will pray in you [sc. the Church], I will take away his sins"; and in strs. 77, 80-81, and 88 he calls the Church "the place of forgiveness for all people", repeating a promise of forgiveness for "those who will obey you [sc. the Church]" (strs. 77, 81, 82). These strophes frame a first-person address to Peter, keeper of the keys, to "shepherd, teach, and gather my sheep" (as in John 21:16- 17) (str. 78) and a eucharistic-style acclamation to the God enthroned with cherubim and seraphim (str. 79). Strophes 84, 86, and 88 explicitly allegorize Song 1:13, 3:1-3, 4:16, 5:5, and 1:7 as the Sister/Bride's love for the Brother/Bridegroom, and this is stated in so many words in str. 85; "The brother is Christ, his sister the true Church."

Strophe 70 is interesting for its exegetical comment on the eucharist, a comment that may contain a dating clue. The lines read: "'Do not go to church wishing to offer sacrifice in it if you are angry with your neighbor,' says the wise Athanasius; 'Go and make peace with him and be reconciled with him with your whole heart, and then give your gift, and the Saviour [will forgive you your sins]'." This is intended to record exegesis by Athanasius of Matthew 5:23-24. The closest identifiable passage[21] seems to be that in the pseudo-Athanasian *Quaestiones ad Antiochum ducem* (CPG 2257),[22] qu. 74 (PG 28.645AB). In a context of enquiries about sin – do the sins of the fathers descend to later generations?, what about unrepented sins in cases of sudden death?, what is the sin against the Holy Ghost?, and so on – the questioner asks: "What sin causes a person's prayer to be rejected (ἀπρόσδεκτον, 'not accepted') by God?" The "Athanasius" figure replies, "Μνησικακία ('remembering wrongs'),[23] according to the Lord's dictum saying, [quotation of Matthew 5:23-24]. So it is clear that μνησικακία makes the gift of prayer rejected." If

20 Cf. *The Coptic Orthodox Liturgy of St. Basil* (Cairo 1998) 99-100. Junker (1:59 n. 2) again thought this was from another poem, not seeing the typology.

21 For this I am most grateful to Dr James Ernest, who out of his encyclopedic knowledge of Athanasiana promptly replied to my query by e-mail.

22 See J. Haldon, "The Works of Anastasius of Sinai," in *The Late Byzantine and Early Islamic Near East* 1: *Problems in the Literary Source Material*, ed. A. Cameron and L. I. Conrad (Princeton 1992) 107-147, esp. 118, 120-121, 125, suggesting a possible late seventh-century date. See also Bandini, cited below.

23 Often a term in monastic contexts such as the *Apophthegmata* and Moschus (Lampe s. v.).

this indeed was the source of our unknown composer's knowledge of "Athanasius", it might suggest a date for the composition of the Coptic work. Recent study of the allied pseudo-Athanasian *Doctrina ad Athanasium ducem* (CPG 2255)[24] has suggested a date for that work of before the first half of the eighth century, and an origin in Chalcedonian Palestine; as for the *Quaestiones*, the first half of the seventh century is mooted. However, this seems too early, given the Q.'s discourse about plagues, Jews, pagans who may very well be the Muslims, and especially images. We may be discerning here a Coptic (Miaphysite) composer writing in Egypt[25] in Umayyad times (the first half of the eighth century) and using an originally Chalcedonian work for his own purposes.[26] This of course was culturally a time in which the Church itself – what was coming to be the "Coptic Orthodox Church" – was being emphasized as what constituted and defined Egyptian Christian identity.[27]

Of course, Christological typology also obtains throughout the composition. As we have seen, already strophe 2 parallels the humility of David and that of his descendant Christ. Strophe 18 links the three wicked betrayals of salvation history: Cain's first murder, Joseph's brothers' sale of him, and Judas's betrayal of Christ. Solomon the proverb-writer prefigures the golden rule of the gospels (str. 21) and prophesies the Saviour (strs. 24, 27); Ecclesiastes the Preacher quotes, in anticipation, the parable of Dives and Lazarus (str. 44). And as we have just seen, the garden of the Song of Songs is an ecclesiastical garden for Christ and his spouse.

There are two or three seemingly inserted folk-song-like compositions that appear in the work. Strophes 68-69 (paired), the "Riddle of the Bird and the Word", seems to have been misplaced by the scribe from the Proverbs section as it explicitly mentions ⲥⲟⲗⲟⲙⲱⲛ ⲡⲡⲁⲣϩⲩⲙⲓⲁⲥⲧⲏⲥ. Then the "Riddles of

24 M. Bandini, "La *Doctrina ad Antiochum ducem* pseudo-atanasiana: tradizione diretta, struttura, datazione," *Prometheus* 23 (1997) 171-187, esp. 185-187.

25 Qu. 109 (PG 28.664D-665A) asks if it is true that the Antichrist will come from Egypt and have a mark on one hand and in one eye. Professor David Cook of Rice University informs me that the *Kitāb al-Fitan* (ca. 844) of Nu'aym b. Ḥammād al-Marwazī, 329-330, says that the Muslim Antichrist will come from Egypt, specifically from a village near Qaws. This tradition may have originated before the 9th c. I thank Prof. Cook for replying to my query by e-mail.

26 Another bit of Athanasiana: str. 92, in a Lenten context (str. 91 has just spoken of 40 days' fasting and continence), has Athanasius speaking in the first person about his exiles, saying that Liberius of Rome shared his exile (at the hands of the Arians). Pope Liberius indeed came to be commemorated in the Coptic calendar, on 9 Phaophi (M. de Fenoyl, *Le sanctoral copte* [Beirut 1960] 74-75), but this seems also to have been a late development.

27 The Miaphysite church, of course, as opposed to the minority Chalcedonian church which had no patriarch between 641 and the 740s (cf. L. MacCoull in *Byzantinoslavica* 60 [1999] 17-18). See T. Wilfong, "The Non-Muslim Communities: Christian Communities," in *Cambridge History of Egypt* 1, ed. C. Petry (Cambridge 1998) 175-197, esp. 184-186, 188-191.

the Queen of Sheba", strs. 71-74 and 89-90, pose three questions (what are a tree, a spring, and another tree), but at first only one is answered, that of the first tree being the sun: this is repeated in str. 90 which replies to the three further questions in str. 89. The "spring of water" (str. 72) in Ethiopia finds its answer below in str. 90 which interprets the "messenger" as the water of the Nile that comes in flood from Ethiopia every year; likewise the "stars" are in their turn the solution to the "precious stones" in the later riddle. The "spring of water" in str. 72 also appears to echo the Church/Christological/incarnational typology motif: "My eyes," says the queen, "have seen the sun and the moon when they came down and washed in it [the spring/Nile] on the seventh of the month of Pharmouthi [Julian 2.iv], when all the trees burst into leaf." There appears to be a Christological type-reference in play here. The late pseudo-Cyrillian homily on the Virgin Mary (CPG 5274)[28] preserved in the late tenth-century B. L. Ms. Or. 6782,[29] seemingly addressed to a congregation of nuns, states (fol. 36a20), "On the seventh of the new month according to the reckoning of the Romans, which is the seventh of the month of Pharmouthi, our Lord came down from heaven; he took flesh in this Virgin" (Coptic text in Budge, 1:145; this translation by the present writer). This does not correspond to the usual date for the Annunciation, namely 29 Phamenoth (Julian 25.iii), a week earlier. Did 7 Pharmouthi, in usual Coptic calendars a feast of St. Joachim, Mary's father,[30] become a kind of "octave of the Annunciation" that later took on greater festal value? Perhaps by the time of composition of both Coptic works, the ps.-Cyril encomium and the Solomon verses, 7 Pharmouthi had become linked by virtue of its date in spring to the beginning of the harvest,[31] hence also acquiring Christological-incarnational symbolic weight.

So this work, combining biblical versification with a creative deployment of traditional typology, may well have been composed by an Egyptian Christian in the early eighth century for a monastic audience. It is transmitted in Sahidic, not Bohairic, so it comes from a place and time where Bohairic had not become the universal vehicular language of the Coptic church and its congregations. It was copied, at an unknown but Sahidic-using location, probably in early Fatimid times. As to how wide an audience – monastic and/or lay – it might have reached, one cannot speculate.

28 S. Wessel, "Nestorius, Mary, and Controversy in Cyril of Alexandria's Homily IV (CPG 5248)," *Annuarium Historiae Conciliorum* 31 (1999) 1-49, here 1 n. 2, does not believe it is by Cyril. Cf. CPG IIIA (p. 8).

29 E. A. Wallis Budge, *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt* (London 1915), 1:139-146, 2:717-724.

30 De Fenoyl, *Sanctoral*, 138.

31 R. S. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity* (Princeton 1993) 20-23, here 22.

As wisdom poetry, the Berlin composition functions above all as a transmitter of identity: Coptic Christian identity. Its author sought to embody that identity in a memorable and singable mode, by using ancient techniques of scriptural discipline and interpretation, interwoven with folk elements. Reciting the work, in whole or parts, would have preserved stability in the community by passing on to a new generation what was needed to educate and civilize them as minority Christians. The figure of Solomon was also appropriated by Muslim thought, and Egyptian Christians would have encountered Muslims named "Suleiman". This work helped reclaim the biblical king-writer for the Christians and promote their perception of a sacred community of their own – what has been termed making a "usable past". If history is identity, the Coptic poems of the wisdom of Solomon sought "the latter in the former by constructing the former from the latter."[32] The verses designated what was important for the culture – a church-centered culture – and provided a view of what was acceptable in the orthodox community. Traditions were adapted to local needs in order to transmit norms for a society that looked to its past for the needs of its present.[33]

32 J. P. Byrne in *Church History* 72 (2003) 879.
33 In loving memory, as always, of Mirrit Boutros Ghali (Maximian, *Elegy* 1.127-128).

Manfred Kropp

Der äthiopische Satan = *šayṭān* und seine koranischen Ausläufer; mit einer Bemerkung über verbales Steinigen

Die nachstehende kleine Untersuchung wurde ausgelöst durch eine Bemerkung über koranische Orthographie aufgrund des Studiums der frühen Koranfragmente aus der Großen Moschee in Sanaa. Demnach sei an gewissen Stellen inlautendes yā' als *mater lectionis* für langes »ā« aufzufassen; demnach neben *Abrāhām* statt *Ibrāhīm*, *ilāh* statt *ilayhi*, eben auch einfach *šāṭān* anstatt *šayṭān* zu lesen (PUIN 1999 : 40). Diese an sich ansprechende Vermutung forderte die Überprüfung am äthiopischen Befund heraus, denn das Wort *šayṭān* ist der christlich-äthiopischen und der koranischen, in der Folge dann arabisch-muslimischen Überlieferung gemeinsam.

Eigentlich erübrigen sich für christliches und muslimisches Lesepublikum Vorstellung und Bemerkungen zum Satan. So seien sie hier nur dem Leser gegeben, um ihm eventuell ein kurzes Nachschlagen im Lexikon zu ersparen.

Satan bedeutet im Alten Testament zuerst »Feind«, besonders »Gegner vor Gericht«, in weiterem Sinn jeder, der einem anderen Schwierigkeiten bereitet, ihn verfolgt, nachstellt, von einer guten Tat abhalten will. *Par excellence* ist *Satan* der Teufel, der Feind Gottes und der Menschen, jedoch ohne eigene Macht, auch er Gott unterworfen. So ist er der Gegner Gottes und aller Gott Zugehörigen. Im Neuen Testament ist er fernerhin Anstifter zum Bösen, Versucher. Er steht hinter dem Verrat des Judas. Er sucht die Wirksamkeit der Apostel zu verhindern. Die Feindseligkeiten gegen die christliche Gemeinde gehen vom »Thron Satans« und der »Synagoge Satans« aus.

Eine kurze Charakteristik des koranischen Satan, hier nach AHRENS 1925 : 93-95) zeigt die gemeinsame Tradition auf: Er ist der Verführer und böse Feind des Menschen. Er verführte Adam und Eva, ist also gleichgesetzt mit der verfluchten Schlange. Er stiftet Zwietracht, unter Josephs Brüdern und allen Menschen. Er lenkt von der Verehrung Gottes ab. Wer ihm dient, ist betrogen und verloren, das ewige Feuer sein Erbteil. Er versucht die Propheten an ihrer Wirksamkeit zu hindern. Der Satan ist nur einer von vielen ihm gleichen.

Die Überschneidungen und Abhängigkeiten der Traditionen sind nicht zu verkennen; auf sie und die filigranen Feinheiten der Unterschiede des Satans

in jüdischer, christlicher und muslimischer Auffassung und deren Herkunft, wollen die folgenden Zeilen nicht eingehen. Hier soll es nur um die Frage der Entstehung, Herkunft und Entlehnung des Wortes *šayṭān* und seiner eigentümlichen Form gehen.

Šayṭān in der äthiopischen Bibel

Ein erstes Nachsehen in dem jüngeren Referenzwerk zum Äthiopischen Lexikon ergibt (LCD 522b-523a) eine erstaunliche Vielfalt unterschiedlicher Ansichten in der Forschung (zitiert wird nur der vergleichende, semitistische Teil des Artikels):

»SEMITIC: G(eʿez) *sayṭān* (*šayṭān*) is taken from Aram. *sāṭānā* (hebr. *śāṭān*); see Noeldeke 1910 : 34. As for the relationship between G. *sayṭān* and Ar. *šayṭān*, PRAETORIUS in *ZDMG* 61 (1901). 619ff thinks that G. *šayṭān* is an Arabic loanword and states that »der jüdisch-christliche *sayṭān* durch arabische Beeinflussung entstanden ist«. Noeldeke 1910 :4 7 is of the opinion that Ar. *šayṭān* is a Geez loanword (so also A. Fischer 1953 : 66). The Arabic-Geʿez form *šayṭān* – *sayṭān* (with *ay*) against Heb. *śāṭān* (with ā*) is explained by Praetorius, ZDMG* 72 (1918). 343-4 as a pejorative form (›schlimmer Satan‹), a form that he finds in Ar. (Datina) *nusayn* from *'insān*. For the bibliography on *šayṭān*, see Praetorius, *ZDMG* 61 (1907). 619ff.
Ethopic: Tna. Amh. *säyṭan*, Te. *šeṭān*.«

Das fragliche Wort ist mit Sicherheit Bestandteil der ersten Evangelienübersetzung ins Äthiopische, deren Beginn etwa ab der zweiten Hälfte des 4. Jhdts. anzusetzen ist. Vgl. die kritischen Ausgaben des Matthäus- und Lukas-Evangeliums (ZUURMOND 1989; 2001). Ein späterer Austausch – etwa zur Zeit der Revision des äthiopischen Bibeltextes im Mittelalter (ca. 14. Jhdt.) durch Abba Sälama, die manche Arabismen in den entsprechenden Versionen und Handschriften hinterließ, – des von Anfang als Eigennamen aufgefaßten, dann hypothetisch anzusetzenden »Satan« gegen *šayṭān* ist schlecht vorstellbar und hätte sicherlich Spuren in Form von Retention der alten Lesart in den Handschriften hinterlassen.

Eine sichere Revision ist allerdings im Einsetzen von *diyablos* (vgl. DL 1127) in den späteren Handschriften zu sehen, an allen Stellen, an denen die LXX und die griechischen und von ihnen direkt abhängigen Evangelientexte gr. *diabolos* aufweisen, während die alte äthiopische Übersetzung fast durchgehend *šäyṭan* schrieb[1]. So auch im Hebräerbrief 2,14 *mälʾakä mot zä-weʾetu*

1 Beispiele sind in Matthäus 4,1 und 13,39 zu finden; vgl. ZUURMOND 2001 : 50-51; 146-147. Die spezifischen Legenden der Weigerung des Teufels (= Diabolos), sich auf Geheiß

šäyṭan »der Engel des Todes, d. h. der Teufel« (anstatt *diabolos);* die Stelle sollte für die Frage, ob *mäl'ak* »Engel, Bote« nicht eher aus dem Äthiopischen als aus dem Aramäischen als entlehnt zu denken ist, herangezogen werden (vgl. JEFFERY 1938 : 269-270; LCD 303b).

Gelegentlich tritt der Plural *šäyṭanat* als Übersetzung von »Dämonen« (hebr. *šēdīm*; vgl. AHRENS 1925 : 95) ein; hier ist zu verweisen auf Timotheus 4,1 *təmhertä šäyṭanat zä-yanaffəq* »Lehre der Dämonen, die wankelmütig, zum Häretiker macht«). Hinzuweisen ist hier auf ein weiteres Lehnwort im Koran aus dem Äthiopischen *munāfiq* »unsicherer Kantonist, Wankelmütiger, Häretiker« (vgl. JEFFERY 1938 : 272), das sich gut zum dem Bündel der direkt aus dem Äthiopischen übernommenen Begriffe fügt.

Dies klärt von dem äthiopischen Befund her die Frage, ob koranisch *iblīs* vom Äthiopischen abgeleitet sein könnte. Das Wort, hier *diabolos* war praktisch weder aus der Bibelübersetzung noch im lebendigen Sprachgebrauch in Äthiopien bekannt. Die Verkürzung im Arabischen um die Silbe *dī* ist ebenfalls nur durch Übermittlung einer aramäischen Zwischenform, in der *di* als Relativpartikel zu deuten und demnach abzutrennen war, erklärlich (vgl. AHRENS 1925 : 94; JEFFERY 1938 : 48).

Daß es als Eigenname verstanden wurde, schützte eigentlich gegen eine auf inhaltlicher Verbesserung und Korrektheit ausgerichtete Revision. Änderungen bei biblischen Eigennamen in äthiopischen Bibeltexten, die es gibt, zielen auf eine Annäherung an die Originalform; aus solchen Änderungen und Glossen dazu kann man auf eine gewisse Kenntnis des Hebräischen bei manchen »Revisionisten« schließen. Aber im Falle des Satans hätte dies ja, geradezu umgekehrt, zum Ersatz von *šäyṭan* durch **saṭan* führen müssen.

Bleibt die Annahme, daß der äthiopische Bibelübersetzer des 4./5. Jhdts. bei seiner Übersetzung des in der griechischen Vorlage gegebenen Wortes *satan(as)* auf ein ihm bekanntes arabisches (oder altsüdarabisches?) *šäyṭan* zurückgriff, das dann später als autochthone Form in gleicher Bedeutung im Koran auftaucht. An sich schon schlecht vorstellbar, wäre dies ein vereinzelter Fall der Wortwahl in der altäthiopischen Bibel, spricht auch die unten zu erläuternde Bedeutung des echten altarabischen Wortes *šayṭān* dagegen, und schließlich gibt es eine mit anderen Parallelfällen bei Eigennamen und Fremwörtern übereingehende Erklärung, die einen wichtigen Befund zum äthiopischen Bibeltext um ein weiteres Beispiel bereichert.

Gottes vor Adam niederzuwerfen, in denen das koranische *iblīs* fast ausschließlich vorkommt, sind demnach ebenfalls als aramäischen Ursprungs zu deuten.

Die Einpassung fremder Eigennamen und Wörter in die altäthiopische Bibelübersetzung

Rochus ZUURMOND (1989), der Hauptbearbeiter der im Entstehen begriffenen kritischen Edition der äthiopischen Evangelien gibt in seiner methodischen Einleitung zum Matthäus-Evangelium eine Liste von ca. 100 Eigennamen und Fremdwörtern, die er in der äthiopischen Form jeweils mit der griechischen und syrischen, im gegebenen Fall auch der hebräischen Form vergleicht (*Transcription of names and loanwords;* 1987 : 92-104.). Aus der Analyse des Materials ergeben sich folgende Befunde: die Wortformen sind nicht einheitlichen Ursprungs, also etwa immer nur aus dem Griechischen erklärbar (102); es gibt eine Tendenz zu Resemitisierung der griechischen Formen, insbesondere ›ḥ‹ und ʿAyn, aber gelegentlich auch Emphatika – also dem Griechischen fehlende semitische Konsonanten – betreffend; diese kann zu hybriden Formen führen (*Yoḥannəs*); es gibt Fälle ganz eigentümlich »äthiopischer« Sonderentwicklungen (z.B. *fasika* für *Pascha*)

Zu den lautlichen Entsprechungen ist zu sagen, daß die semitischen Verschlußlaute ›t‹ und ›ṭ‹ ziemlich regelmäßig mit griechisch *theta* und *taw* wiedergegeben werden, und bei der Rückübertragung ins semitische Äthiopisch genauso regelrecht die Ausgangslaute ergeben; z.B. aramäisch *ṭalīta* wird zu griechisch *talitha* zu äth. *ṭalita.* Neben den Mechanismen der Transliteration wirkten hier auch die der mündlichen Übermittlung in die gleiche Richtung, da die Perzeption der jeweiligen gesprochenen Laute durch Hörer und Sprecher der jeweiligen Sprachen übereinstimmte und unzweideutig war. Anders sieht es bei den Zischlauten aus. Die verschiedenen Zischlaute des Hebräischen und Aramäischen fallen in griechischer Transkription in ein ›s‹ (*sigma*) zusammen und bei der Übertragung ins Äthiopische werden die verschiedenen Ursprungslaute nicht mehr rekonstituiert, sondern gleichförmig mit äthiopisch s wiedergegeben; man vergleiche äth. *Muse, Salomon, mäsiḥ.* Das Wort für Messias, *mäsiḥ,* wie etwa auch *Yoḥannəs,* zudem ein schönes Beispiel für eine Hybridform. In der ganzen Liste bei ZUURMOND findet sich kein sicheres Beispiel eines äthiopischen š[2].

Schon früh wird, auch in der handschriftlichen Tradition, die Unterscheidung von s und š im Äthiopischen aufgegeben. Die jeweilige »korrekte« Orthographie und etymologisch richtige Schreibung ist oft nur durch Wurzel- und Wortvergleich mit anderen semitischen Sprachen zu ermitteln. In der Tat schwankt die Tradition für *šäyṭan* zwischen s und š. Bei *šäyṭan* möchte man zunächst, in Anlehnung an das griechische *satan* ein s ansetzen, da man die lautgesetzliche

2 Ich wähle hier eine konventionelle Umschrift, ohne damit etwas über die tatsächliche Lautung zu präjudizieren.

Entsprechung des Zischlautes zum lateralen Zischlaut des hebräischen Ausgangswortes für das Griechische hier als nicht wirksam vernachlässigen kann. Auf der anderen Seite ist aber die Entlehnung des Wortes in das (Koran-)Arabische als sicher anzusetzen, damit ist freilich die Aussprache š auch im Altäthiopischen gesichert (vgl. *naǧāšī*). Wie kann man sich dieses š entstanden denken? Ein Rückgriff auf den entsprechenden semitischen Zischlaut wäre nicht nur absolut vereinzelt, sondern hätte nach Ausweis der aramäischen Form ebenfalls s ergeben müssen. Bleibt, neben der Annahme eines spontanen Lautwechsels im Falle eines Einzelwortes, der Gedanke an eine Palatalisierung, hervorgerufen durch den nachfolgenden langen Vokal ā, realisiert als geschlossenes ē (arab. *Imāla*). Eine andere Annahme ist die Perzeption des Zischlauts einer fremden Sprache in mündlicher Kommunikation durch den Hörer. Hier wird oft gerade der einfache Zischlaut als nicht dem der eigenen Sprache eingestuft, bzw. er stimmt in wichtigen Merkmalen nicht überein, konsequenterweise mit der (orthographischen) palatalen bzw. lateralen Variante der eigenen Sprache realisiert bzw. wiedergegeben[3]. Alle Annahmen verweisen aber gleichermaßen auf *šäyṭan* als Wort der oralen Sphäre[4].

Der spontane Lautwandel, Diphthongisierung des langen Vokals *ā* zu *ay* paßt weiterhin gut zu einer gesprochenen, regionalen oder dialektalen Variante – zur Bewertung von *šayṭān* als – seltene arabische – Nominalform s. u. –, als die sich nach den vorangegangenen Überlegungen über die lautliche Gestalt das Wort *šäyṭan* zu erkennen gibt.[5]

Der Übersetzer der altäthiopischen Bibel muß Eigennamen und evtl. Fremdwörter in einer bekannten Form aufgenommen haben; solche Eigennamen (z. B. *Yaʿqob*) und Fremdwörter (vgl. etwa die Formen für *Pascha*) müssen im gesprochenen Geʿez der Zeit vorhanden und gängig gebraucht worden sein. Weitergehend, und das ist ein Fall, der nicht unter den von ZUURMOND gebotenen Beispielen zu finden ist[6], wie im Falle von *maʾida* für »Tisch, Tafel« zu

3 Solche ist z. B. für griechisch *Krestos* im Altsüdarabischen *Kreśtoś* zu beobachten; vgl. z. B. Ryckmans 1964 : 440 nach Inschrift Istanbul 7608bis.

4 Es sei hier erwähnt, daß der Übersetzer, zumindest des Markus, eine gewisse Ortskenntnis in Galiläa und Phönizien beweist, aus der er erklärende Zusätze – somit in oraler Tradition – gibt; vgl. ZUURMOND 1989 : 126 und 366 (»betrays some knowledge of Palestinian topography«); vielleicht hatte er auch Kenntnisse des Palästinensisch-Aramäischen; er »semitisiert« korrekt *effataḥ*, nicht syr. *etpattaḥ*.

5 Lautliche Besonderheiten sind oft ortsfest, über Sprachwechsel hinaus. So kennzeichnet eine Anzahl von libanesisch-arabischen Dialekten die Diphtonigisierung von Langvokalen unter Akzent; vgl. Formen wie *hayde, hawn*. Auch der Name *Bayrut* (aus *Birut* »Brunnen«) ist so zu erklären.

6 Er hat natürlich den Fall einer paraphrasierenden Übersetzung eines sonst in den verschiedenen Bibelversionen enthaltenen griechischen oder lateinischen Fremdwortes in das Altäthiopische, der gleichwohl die Tendenz des Übersetzers zur praktischen Verständlichkeit des Textes ausdrückt. Ein Zufall, daß es sich um Geld- und Steuertermini handelt? Die sehr

beweisen war, existierten in der gesprochenen Sprache synonyme Fremdwörter zu den im Vorlagetext gebotenen, die der Übersetzer in die Vokssprache, der verstanden werden will, berücksichtigte. Anstatt des literarischen Wortes *tarapeza* wählte er eben *ma(g)ida* (KROPP 2003). Mit der gleichen Selbstverständlichkeit wählte er, das griechische *satanas* unter den Augen, ein ihm geläufiges, seinem Publikum sicher aus der Alltagssprache bekanntes – welche Volkssprache kann auf einen »Teufel«, zu dem man bei verschiedenen Gelegenheiten Sachen oder Personen schickt, verzichten? – *šäyṭan* für seine Übertragung aus. Nicht genug damit: er setzt es auch für das griechische *diabolos* und *daimonia* ein, und gibt uns damit einen Einblick in das semantische Feld des Wortes im lebendigen Sprachgebrauch; für die Dämonen hätte ihm nach Ausweis anderer Bibelstellen freilich auch das äthiopische *ganen,* pl. *aganənt* zur Verfügung gestanden, über dessen Beziehung und Verhältnis zu dem arabischen *ǧinn* zu handeln hier nicht der Ort ist.[7]

Šayṭan im Koran und im Arabischen

RUDOLPH 1922 : 34-35, Anm. 57; ähnlich AHRENS 1925 : 92: Der Name ist im letzten Grunde hebräisch, aber – wegen des Diphthongs ai – nur aus dem Äthiopischen zu erklären, wobei wiederum nicht erst Muhammed es war, der ihn in die arabische Sprache einführte.

Die erste Behauptung ist richtig, ihre Begründung nicht angegeben; die zweite übersieht, daß das Wort in den altarabischen Belegen einen gänzlich anderen Sinn hat. Somit kommt der Satan als *šayṭān* letztlich doch mit Koran und Muḥammad ins Arabische.

Der gesteinigte Satan

Die koranische Floskel ist in der Tat stereotyp *aš-šayṭān ar-raǧīm.* Die fragliche Wurzel hat im Arabischen, wie im verwandten Hebräischen und Aramäischen eindeutig den Sinn »steinigen«. Dies ist nach Ausweis anderer, älterer semitischer Sprachen und des Äthiopischen eine sekundäre Nebenentwicklung der ursprünglichen Bedeutung der Wurzel RGM. Abgesehen davon, daß man den

ausgeprägte Terminologie der altäthiopischen Bible auf diesem Gebiet, ist zusammengestellt in der unveröffentlichten Dissertation von Eric Godet, vorgelegt im Mai 2004 an der Univ. Paris I – Sorbonne, über die aksumitische Numismatik. Ich danke Herrn Eric Godet freundlich für die Überlassung des entsprechenden Kapitels im Manuskript.

7 Genausowenig wie auf die anderen Bezeichnungen oder Namen des Satans in Jubiläenbuch eingegangen werden kann, etwa *mästema* (LCD 376b; DL 177a).

unsichtbaren Satan wohl auch schlecht steinigen kann. Aber verfluchen wohl. Dem entspricht die im Akkadischen (»rufen, gerichtlich klagen« AHW 2. 1972 : 941) und im Ugaritischen (»speak, say« Gordon 1965 : 432, no. 2307) bezeugte Bedeutung, die im Äthiopischen als »verfluchen« in Spezifizierung erhalten ist (DL 316b; LCD 465a). Die Frage, ob die Wurzel nichtsemitischen Ursprungs ist, und wie sie mit TRGM »übersetzen« zusammenhängt, mag hier unberücksichtigt bleiben (vgl. Rabin 1963 : 135). So spricht die äthiopische Bibel von der *rəgəmt* »verfluchten« Schlange (Gen 3,14; die entsprechenden Bezeichnungen im Griechischen und anderen semitischen Sprachen haben keinen Zusammenhang damit). Wieder einmal hat der altäthiopische Übersetzer der Bibel bei Kernbegriffen seines Textes ein äthiopisches Erbwort gewählt und sich nicht von der Terminologie seiner Vorlagen beeinflussen lassen (vgl. *mäsqäl* »Kreuz« und vieles mehr; siehe dazu allgemein Polotsky 1964). Die Ansicht von Praetorius (1907 : 620), der hier eine Entlehnung aus dem Arabischen sehen will, ist aus der historischen Perspektive nicht haltbar. Matthäus 25,41 bietet eine gute Parallele zu den koranischen Aussagen, wo es heißt »weg von mir, ihr Verfluchten *rəguman* zur Linken, in das ewige Feuer, das für den Teufel *šäyṭan* und seine Engel bereitet ist«.[8] Bei der Einpassung der Form äth. *rəgum* »verflucht« mag der entsprechende Infinitiv *rägim* (im dem sich vorzustellenden Satz *šäyṭanä rägimo* »indem er den Satan verfluchte« den Weg zum arabischen Adjektiv, bzw. part. pass. *rağīm* erleichtert haben.

Für den Text und die Sprache des Korans gilt, wie für das unten anzuführende echt arabische *šayṭān*, daß bei den Ableitungen der Wurzel RGM die aus dem Äthiopischen entlehnten Formen (*rağīm; ruğūm)* von denen der arabischen Wurzel, zumeist finite Verbformen (vgl. etwa Q 11, 91; 19, 46 usw.), zu trennen sind. *Rağīm* ist zudem nicht im Wortschatz der altarabischen Dichtung bezeugt.[9]

Zur arabischen Wurzel ŞṬN

Im Arabischen existiert nach Ausweis der Lexika (z. B. Lane *Lexicon* 1552 a) eine Wurzel ŞṬN mit der Grundbedeutung »Strick«. Metaphorisch leiten sich aus dieser Grundbedeutung besondere Bezeichnungen für »Schlange«, auch als Gattungsbezeichnung für dämonische Wesen, ab. Es vereinbart sich gut mit den Prinzipien altarabischer Namengebung, daß Personen- und Stammes-

8 Weiteres Matth 5,44, wo in einer der äthiopischen Lesarten – als *lectio facilior* bzw. *logificationis* gesagt wird: »... segnet, die euch verfluchen *yeräggemu-kkemu*«, anstatt »... die euch anfeinden, verfolgen«.

9 Ich danke Herrn Kollegen Vahid Behmardi sehr für diese und weitere Recherchen in verschiedenen Computercorpora arabischer Poesie.

namen *šayṭān* (immer ohne Artikel) vorislamisch belegt sind (vgl. WELLHAUSEN 1887 : 200; Anm. 1). Die Belege in der altarabischen Poesie für die verschiedenen Formen dieser Wurzel lassen sich alle dieser Wurzel und diesem Bedeutungsfeld zuordnen; dazu mag dann auch die Form *šayṭān* gehören, wenn die jeweiligen Belegstellen echt sein sollten, etwa von Umayya Ibn-Abī-ṣ-Ṣalt. Sobald der koranische Satan bekannt war, öffnete sich freilich für die freie Assoziation und Erfindung ein weites Feld der Verbindungen mit den biblischen Geschichten über Satan und Schlange, die in der späteren Tradition die beiden Wörter und Wortfelder untrennbar vermischen (vgl. SPEYER 1931 : 68-71; HOROVITZ 1926 : 120f; SIDERSKY 1993 : 13-15).

Zum morphologischen Typ von Šayṭān:

Die Morphemtypen qaytal, qaytāl und qaytūl sind nach BROCKELMANN, GVG I S. 344 Nr. 129, nur im Arabischen bekannt; mit J. Barth will er in ihnen Varianten zu Formen mit verdoppeltem zweiten Radikal sehen. Šayṭān wird bei Brockelmann nicht aufgeführt.

Nach LIPÍNSKY (1997: § 22.16; 29.9) wechseln mono- und bi-sillabische Formen des Typs *fayl/fwl* bzw. *fwʿal / fyʿal/ fyʿāl* u. ä. mit langvokaligen Formen des Typs CīC / CūC / CāC bzw. entsprechenden Morphemtypen mit Langvokal in der ersten Silbe ab. Die Beispiele aus dem Arabischen, hier insbesondere Andalusisch-Arabischen, dem eine besondere Beziehung zum Altsüdarabischen zugeschrieben wird, machen allerdings in ihrer gemischten Form eher den Eindruck dialektalischen, spontanen Lautwandels (Langvokal zu Diphthong), denn den einer morphologischen Entsprechung; belegt z. B. in den arabisch-libanesischen Dialekten (FEGHALI 1919 : 86, § 4β).

Schluß

Wir können die Ergebnisse zusammenfassen:

Altäthiopisch *šäyṭan* bezeichnet in der ältesten äthiopischen Bibelübersetzung den »Feind (Gottes und des Menschen) *par excellence;* Teufel« in der Wiedergabe von *diabolos* und *satanas* der griechischen Vorlage. Es dient in pluralischer Form gelegentlich zur Bezeichnung der Dämonen (*daimonia*).

Die sprachliche Form weist auf ein gebräuchliches Wort der damaligen Umgangssprache hin, das der Übersetzer der reinen Transliteration, die *saṭan(as)* bzw. *diyablos* ergeben hätte, vorzog. Diese anzusetzende Vulgärform weist zwei Besonderheiten gegenüber der zu erwartenden lautlichen Entsprechung

zum Ausgangswort auf. Zuerst durch die äthiopische Pseudo-Silbenschrift gesicherte Diphthongisierung des ersten langen Vokals, die als spontaner Lautwandel auch in semitischen Sprachen zu beobachten ist. Dann die durch die arabische Lehnform gesicherte Aussprache des anlautenden Zischlauts als »š«, die sich vielleicht als angenäherte, der Perzeption des betreffenden Hörers entsprechenden Wiedergabe des einfachen Zischlauts »s« einer fremden Sprache erklären läßt.

Koranisch und arabisch *šayṭān* ist, wie sein festes Beiwort *rağīm*, ein Lehnwort aus dem Altäthiopischen, das wohl, wie manches andere Wort aus dem Äthiopischen, auf vorwiegend mündlichem Wege ins Arabische kam. Es mag in Muḥammads Umgebung in Mekka schon bekannt gewesen sein, bevor es in den koranischen Offenbarungen auftauchte; sicherlich haben die Erzählungen und Kenntnisse der Rückkehrer der ersten Hiğra aus Äthiopien mit Kenntnissen und Berichten über das äthiopische Christentum und die äthopischen Christen zur Ausgestaltung der betreffenden Passagen im Koran beigetragen. Diese Ausgestaltung der Aussagen und Erzählungen über den *šäyṭan* floß vor allem in der späteren Tradition der Muslime zusammen mit einem von einer echt arabischen Wurzel abgeleiteten Wort *šayṭān*, das als metaphorische Bezeichnung für die Schlange und als Personenname bekannt war.

Verzeichnis der benutzten Literatur

AHRENS, Karl 1925 Muhammed als Religionsstifter. Leipzig (*Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes.* 19,4.)

AHRENS, Karl 1930 ›Christliches im Qoran. Eine Nachlese‹. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.* 84. 15-68; 148-190.

AHW Wolfram VON SODEN: *Akkadisches Handwörterbuch.* 1-3. Wiesbaden, 1965-81.

DL August DILLMANN: *Lexicon linguae aethiopicae.* Cum indice latino. Lipsiae, 1895. (Nachdr. New York, 1955.)

FISCHER, August 1953 *Arabische Chrestomathie aus Prosaschriftstellern.* 6. Auflage. Leipzig. (*Porta Linguarum Orientalium.* 16.)

GEIGER, Abraham 1902 *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* 2., revidierte Auflage. Leipzig.

GORDON, Cyrus H. 1965 *Ugaritic Textbook.* Roma.

GVG BROCKELMANN, Carl: *Grundriß der Vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen.* Berlin, 1908; 1913. Nachdr. Hildesheim, 1966. 1. Laut- und Formenlehre. 2. Syntax.

HOROVITZ, Josef 1926 *Koranische Untersuchungen.* Berlin; Leipzig.

JEFFERY 1938 *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān.* Baroda.

KROPP, Manfred 2003 »Viele fremde Tische und noch einer im Koran: Zur Etymologie von äthiopisch *mā'əd(d)ə* und arabisch *mā'ida/mayda*«. *Oriens Christianus.* 87. 140-143.

LANE *Lexicon* LANE, Edward William: *An Arabic-English Lexicon.* Book. 1. 1-8. And Supplement edited by Stanley Lane-Poole. London, 1863-193. Nachdr. Beyrouth, 1968.

LCD Wolf LESLAU: *Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic)*. Wiesbaden, 1987.

LIPÍNSKY, Eduard 1997 *Semitic Languages*. Outline of a comparative grammar. Leuven. (*Orientalia Lovanensia Analecta*. 80.)

NÖLDEKE, Theodor 1910 *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*. Straßburg.

POLOTSKY, Hans Jacob 1964 ›Aramic, Syriac and Ge'ez‹. *Second International Congress of Ethiopian Studies. Journal of Semitic Studies*. 9. 1-10.

PRAETORIUS, Franz 1907 ›Äthiopische Etymologien‹. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. 61. 615-624.

PUIN, Gerd-Rüdiger 1999 ›Über die Bedeutung der ältesten Koranfragmente aus Sanaa (Jemen für die Orthographiegeschichte des Korans‹. (= ›Neue Wege der Koranforschung. 2‹.) *magazin forschung*. Universität des Saarlandes. 1. 37-40.

RABIN, Chaim 1963 ›Hittite Words in Hebrew‹. *Orientalia*. 32. 113-139.

RUDOLPH, Wilhelm 1922 *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum*. Stuttgart.

RYCKMANS, Jacques 1964 ›Le christianisme en Arabie du Sud préislamique‹. *L'Oriente cristiano nella storia dell civiltà*. Roma, 1964. (*Accademia Nazionale dei Lincei*. 311. = *Problemi attuali di scienza e di cultura*. 62.) 413-454.

SIDERSKY, D. 1933 *Les Origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes*. Paris.

SPEYER, Heinrich 1931 *Die biblischen Erzählungen im Qoran*. Breslau. Nachdr. Darmstadt, 1961.

WELLHAUSEN, Julius 1897 *Reste arabischen Heidentums*. 2. Ausgabe. Berlin.

ZUURMOND, Rochus 1989 *Novum Testamentum Aethiopice: The Synoptic Gospels*. General Introduction. Edition of the Gospel of Mark. Stuttgart. (*Äthiopistische Forschungen*. 27.)

ZUURMOND, Rochus 2001 *Novum Testamentum Aethiopice*. Part 3: The Gospel of Matthew. Wiesbaden. (*Äthiopistische Forschungen*. 55.)

David Landau

The Montanists and the Jubilees Calendar

For the last two centuries church historians have been puzzled as to why the Montanists were so much derided by the Church Fathers.[1] The charges laid against this movement, which arose in Asia Minor in the second half of the second century of the Common Era (C. E.), seem to them to be somehow exaggerated. However, I suggest that the Church Fathers were right in their condemnations; the Montanists were indeed a breakaway group of the worst type because they employed a different calendar from the rest of the Christian community.[2] In this article I endeavor to show that the Montanists adopted the Jubilees calendar and by this act they caused a serious schism in the early church.

1 For a survey of research done on this topic and also new ideas, see: Williams, D. H. 1989. *The Origin of the Montanist Movement: A Sociological Analysis. Religion.* 19, No. 4, pp. 331-352.

2 Discussing the matter of different calendar calculation by the sectarians of Qumran, Shemaryahu Talmon wrote:
Among the acts which estranged the Sons of Lights from normative Judaism, special importance attaches to their adherence to a calendar not identical with that of the mother-community. No barrier appears to be more substantial and fraught with heavier consequences than difference in calendar calculation. An alternation of any one of the dates that regulate the course of the year inevitably produces a break-up of communal life, impairing the co-ordination between the behaviour of man and his fellow, and abolishes that synchronization of habits and activities which is the foundation of properly functioning social order. Whosoever celebrates his own Sabbath, and does not observe the festivals of the year at the same time as the community in which he lives, removes himself from his fellows and ceases to be a member of the social body to which he hitherto belonged. This rule also applies to other attempts in Jewish history to introduce changes in calendar calculation, the first being attributed to Jeroboam ben Nabat. One may venture to say that the deviation from the calendar accepted by the normative community was for the Dead Sea Sect – as it was for other dissident groups, such as the Samaritans and the Karaites – a sign and symbol of their disobedience towards the contemporary public leadership of Judaism, and of their dissidence from the body politic. Their opponents rightly interpreted this act as a proclamation of civil revolt.
Talmon, Shemaryahu. 1958. *The Calendar Reckoning of the Sect from the Judaean Desert.* p.163. *Scripta Hierosolymitana.* IV, pp. 162-199. Jerusalem: The Magnes Press.

The Jubilees Calender

The source of the Jubilees calendar is two books written during the Second Temple Period. This period, which started in the year 537 Before the Common Era (B. C. E.) with the return of the first contingents of Babylonian exiles and ended with the destruction of the Second Temple in the year 70 C. E., produced a vast number of Jewish writings, among them *1 (the Ethiopic Book of) Enoch* and *Jubilees.*[3] Both books have survived extant only in Ge'ez, the liturgical language of the Ethiopian Church.

The vast Enochic literature had originated from *Genesis* 5: 23-24:

> All the days of Enoch came to 365 years. Enoch walked with God; then he was no more, for God took him. (*Tanakh* [The Jewish Publication Society translation, 1985])

This cryptic text, asserting that Enoch, son of Jared and father of Methuselah, lived as many years as there are days in a solar year and that he ascended to heaven to be with God, aroused an enormous amount of imaginative writing, starting already in antiquity up to the Middle Ages.

1 Enoch is a collection of writings of diverse genres, composed during the last three centuries B. C. E. The writings deal with Enoch's ascent to heaven and the secrets revealed to him while he is there. The book had had a tremendous influence on the early church but from the fourth century on, it gradually began to be discredited and was finally banned by the Church Fathers.[4] It has survived extant only in the Ethiopian Church, where it is considered canonical. In the eighteenth century, a Scottish traveler, James Bruce, brought a copy of it from Ethiopia and in the next century German and English translations were made.

Details of a calendar are given in that part of *1 Enoch* which is known as the *Book of the Courses of the Heavenly Luminaries* (chapters 72-82). This section gives detailed descriptions of the course of the sun, the moon and the stars, the seasons of the year, etc. After working out the procession of the sun through the 'gates' and 'windows' of the heavens, the author reaches the obviously wrong conclusion that a solar year consists of 364 days. There could be no doubt that such a distinguished astronomical maven, who could describe so thoroughly, yet inaccurately,[5] the features of the universe, knew

3 The full title is: These are the words regarding the divisions of the times of the law and of the testimony, of the events of the years, of the weeks of their jubilees throughout all the years of eternity as he related (them) to Moses on Mt. Sinai when he went up to receive the stone tablets – the law and the commandments – on the Lord's orders as he had told him that he should come up to the summit of the mountain.

4 *The Book of Enoch.* Charles, R. H. (trans). 1893. p. 1. Oxford: Clarendon Press.

5 Neugebauer, O. 1964. *Notes on Ethiopic Astronomy. Orientalia.* 33, pp. 49-71.

perfectly well that there are 365¼ days in a solar year and not 364. Moreover, the birth of the Enochic myth is linked to the biblical verse which attributes to Enoch a life-span of 365 years.

The assertion that a year has 364 days is a polemic, intended to heighten a certain religious aspect. In a year of 364 days there are exactly 52 weeks. In a calendar which is based on such a year, all holidays occur not only on the same date but also on the same day of the week. To get the number straight, the year is divided into 12 months each of 30 days and an extra day is added every three months, so each season comprises of 91 days, which is exactly 13 weeks. The four extra days are the equinoxes and the solstices. The new year starts at the vernal equinox.

This kind of calendar is a solar one since it precludes any consideration of the cycle of the moon. Since antiquity, the Jews have been using a lunar-solar calendar where the months follow the moon cycle but the year is calculated according to the solar cycle. The difference between these cycles is resolved by the use of intercalary months according to a given frequency.

The *Book of Jubilees*, generally assumed to be written during the second century B. C. E., adopts a 364-day calendar, as proposed in *1 Enoch*:

> 6:32 Now you command the Israelites to keep the years in this number – 364 days. Then the year will be complete and it will not disturb its time from its days or from its festivals because everything will happen in harmony with their testimony. They will neither omit a day nor disturb a festival.[6]

The author of *Jubilees* added meanings to the extra four days:

> 6:23 On the first of the first month, the first of the fourth month, the first of the seventh month, and the first of the tenth month are memorial days and days of the seasons. They are written down and ordained at the four divisions of the year as an eternal testimony. 6:24 Noah ordained them as festivals for himself throughout the history of eternity with the result that through them he had a reminder. 6:25 On the first of the first month he was told to make the ark, and on it the earth became dry, he opened (it), and saw the earth. 6:26 On the first of the fourth month the opening of the depths of the abyss below were closed. On the first of the seventh month all the opening of the earth's depth were opened, and the water began to go down into them. 6:27 On the tenth month the summit of the mountains became visible, and Noah was very happy.

This book was also forgotten in the West until the nineteenth century. In 1844, H. Ewald published a description of a manuscript of *Jubilees* which was brought to Tübingen by a missionary from Ethiopia. The first German translation, by Dillmann, was prepared in 1850-51 (*Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis*, Göttingen). An English translation, done by R. H.

6 *The Ethiopic Book of Jubilees.* James VanderKam (trans.). 1989. Leuven: CSCO.

Charles, appeared in 1895 (*The Ethiopian Version of the Hebrew Book of Jubilees*, Oxford).

Fragments of the books of *1 Enoch* (in Aramaic) and *Jubilees* (in Hebrew) were found in Qumran. In the writings of the sect, scholars detected some passages that may give reason to believe that the group who lived there might have employed this kind of a calendar, hence the notion of the Jubilees calendar.

A proper calendar needs a procedure for counting the years and *Jubilees* indeed offers such a system: it counts years in sabbatical cycles of seven years, which is a week, and seven such weeks (49 years) are a jubilee. The fiftieth year is the year of Jubilee as commanded in Lev. 25. *Jubilees* counts the fiftieth year as the first year of the next jubilee cycle so, in practice, each jubilee comprises of 49 years and this number is added when summing up the numbers of years of any given number of jubilees. To illustrate this calculation here is one example taken from *Jubilees*:

> 10:15 Noah slept with his fathers and was buried on Mt. Lubar in the land of Ararat. 10:16 He completed 950 years in his lifetime – 19 jubilees, two weeks and five years...

The arithmetic is simple: 49 (years) × 19 (jubilees) = 931 + 14 (two weeks) +5 = 950 years

According to Milik,[7] there was a full-blown renaissance of Enochic literature in the early Christian communities and it came about through the medium of Greek translations. Some authors of the New Testament were familiar with *Jubilees*[8] and *1 Enoch*;[9] Jude quotes *Jubilees* directly. There are testimonies to indicate that *1 Enoch* enjoyed an almost canonical status in the early days of the Church. According to Charles,[10] the *Epistle of Barnabas*, written not many years after 70 C. E., cited *Enoch* three times, twice as Scripture. Around 375 C. E., Epiphanius of Salamis wrote his book against heretics, *Panarion*, in which he cited *Jubilees* as a polemic against the Sethians:

> But, as is apparent in Jubilees or "The little Genesis," the book even contains the names of both Cain's and Seth's wives – to the utter shame of these people who have recited their myths to the world.[11]

7 Milik, Józef T. 1976. *The Book of Enoch*. p. 7. Oxford: Clarendon Press.

8 Charles, R. H. 1913. *The Apocrypha and Pseudepigrapha*. Vol II, *Pseudepigrapha*. p. 10. Oxford: Clarendon Press.

9 *(Ethiopic Apocalypse of) Enoch*. Isaac, E. (trans.). 1983. p. 10. In Charlesworth, James H. (ed). *The Old Testament Pseudepigrapha*. London: Darton, Longman & Todd.

10 *The Book of Enoch*. Charles, R. H. (trans.). 1893. p. 38. Oxford: Clarendon Press.

11 *The Panarion of Epiphanius of Salamis*. Williams, Frank (trans.). 1987. E. J. Brill: Leiden.

The Montanists' Use of the Jubilees Calender

In his *Ecclesiastical History*, the fifth-century church historian Sozomenus wrote (Book VII, chapter 19):[12]

> The Montanists, who are called Pepuzits and Phrygians, celebrate the Passover according to a strange fashion which they introduced. They blame those who regulate the time of observing the feast according to the course of the moon, and affirm that it is right to attend exclusively to the cycles of the sun. They reckon each month to consist of thirty days, and account the day after the vernal equinox as the first day of the year, which, according to the Roman method of computation, would be called the ninth day before the calends of April.

The Montanist movement was founded by Montanus in the second half of the second century in Phrygia, which is in central Asia Minor. By its own members, the movement was called the New Prophesy. Pepuzia was a small town in Phrygia. Epiphanius mentioned the sect under the name Cataphrygians ('In Phrygia') in his *Panarion* chapter 48:

> These people who are called Cataphrygians also accept all the Old and New Testament, and acknowledge likewise the resurrection of the dead, but they boast of having as a prophet one Montanus, and Priscilla and Maximilla as prophetesses, in adhering to whom they have turned from the truth. They believe what the Holy Catholic church does concerning the Father and the Son and the Holy Spirit, but they have separated themselves, adhering to spirits of errors and doctrines of demons, and saying, 'It is the charisms too that we must receive.'

While elaborating on their sins and doctrinal errors Epiphanius wrote:

> These people revere as well a deserted place in Phrygia which was once a city called Pepuza but is now razed to the ground, and say that there the Jerusalem from above is coming down. So they go off there to celebrate certain mysteries in the place and to sanctify <themselves>, as they suppose. For these people are in Cappadocia too and Galatia and in the Phrygia mentioned earlier, so that the sect is called Cataphrygian. But most of them are in Cilicia and Constantinople.

In the passage quoted from Sozomenus there are three elements which indicate that the Montanists employed the Jubilee calendar: a) the calendar was a solar one; b) they reckoned each month to consist of thirty days; c) they considered the day after the vernal equinox as the first day of the year.

It is interesting to note that they considered March 23 ('the ninth day before the calends of April') as the date of the vernal equinox and not March 21 as expected. They were actually correct. The Julian calendar, which was adopted in 45 B. C. E., calculated a year as 365¼ days, which is too long. The error is 11 minutes and 14 seconds per year, which amounts to almost one and a half days in two centuries and seven days in 1,000 years. The Montanists

12 *Sozomenus. Church History.* Schaff, Philip et al. (trans.). 1957. *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church.* Vol. II. Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company.

were active from the second century on so a correction of two days is reasonable.[13]

Sozomenus continued:

It was on this day [the vernal equinox], they say, that the two great luminaries appointed for the indication of times and years were created. This they prove by the fact that every eight years the sun and the moon meet together in the same point of the heavens. The moon's cycle of eight years is accomplished in ninety-nine months, and in two thousand nine hundred and twenty-two days; and during that time there are eight revolutions made by the sun, each comprising three hundred and sixty-five days, and the fourth part of a day. (explanation added)

The text refers to a cycle of eight years, known as *octaëteris*, which was used in antiquity to give a valid link between lunar and solar cycles. However, by the second century C. E. this calculation was long outdated, replaced by a more accurate cycle of 19 years devised about 430 B. C. E. by the astronomer Meton of Athens. Considering the sophistication the Montanists displayed by taking into account the small error in the Julian calendar, they must have been aware of the inaccuracy of the 'proof' described in the quotation above. By this 'proof' they, perhaps, tried to correct an even grosser mistake in the original calendar. In *1 Enoch* 74: 16 we read:

In eight years the days (add up to) two thousand eight hundred thirty-two days, so that it falls behind by eight days in eight years.

The difference of eight days is the result of the schematic solar year of 364 days. The Montanists adopted the length of 365¼ days and 'corrected' the old 'mistake' with a better approximation.

Sozomenus continued:

For they computed the day of the creation of the sun, mentioned in the Sacred Writ, to have been the fourteenth day of the moon, occurring after the ninth day before the calends of the month of April, and answering to the eighth day prior to ides of the same month. They always celebrate the Passover on this day, when it falls on the day of the resurrection; otherwise they celebrate it on the following Lord's day; for it is written according to their assertion that the feast may be held on any day between the fourteenth and twenty first.

13 By the time the calendar was corrected in the sixteenth century, the mistake accumulated to ten days. A papal bull, issued by Pope Gregory XIII in 1582, brought the vernal equinox back to March 21 by omitting ten days from the calendar. In this way, the day following October 5 of that year became October 15. The same calculation may also explain the date of Christmas. Originally, that holiday replaced a pagan festival of the Unconquered Sun (Sol Invictus) celebrated on the day of the winter solstice, which is the twenty-second of December. The first notice of a feast of the nativity of Christ occurred in the year 354 of the Philocalian calendar, which is 336 C. E. At that time the deviation from the original date was already three days. The people of antiquity used sundials and were well aware, much more than us, when the winter solstice occurs.

In other words, Passover was always celebrated on a Sunday, either on the 6th of April ('the fourteenth day of the moon') or any date after it, no later then the 13th of April. I suggest that the phrase 'the fourteenth day of the moon' should be read as 'the fourteenth day of the month.'

The division of dates looks as follows:

The first month of the Jubilees calendar			1	2	3	4	5	6	7	8
March		**23**	**24**	**25**	**26**	**27**	**28**	**29**	**30**	**31**
		vernal equinox	the first day of the year							
	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18
April	**1**	**2**	**3**	**4**	**5**	**6**	**7**	**8**	**9**	**10**
	calends of April					the first possible date for celebrating Passover				
	19	20	21							
	11	**12**	**13**							
			ides of April The last possible date for celebrating Passover							

According to the Montanists' calculation, Passover starts on the fourteenth of the first month; according to Jewish tradition, Passover starts on the fifteenth. In Leviticus 23: 5-6 we read:

> In the first month, on the fourteenth day of the month, at twilight, there shall be passover offering to the Lord, and on the fifteenth day of that month the Lord's Feast of Unleavened Bread. You shall eat unleavened bread for seven days.

As it is clear from this text, the fourteenth of the first month is not considered to be part of the holiday. The text of *Jubilees* may be interpreted in such a way that the fourteenth is already a day of holiday:

> 49:1 Remember the commandments which the Lord gave you regarding the passover so that you may celebrate it at its time on the fourteenth of the first month, that you may sacrifice it before evening, and so that they may eat it at night on the evening of the fifteenth from the time of sunset.

The Montanists had among their ranks a major church figure, Tertullian, who joined the movement sometime before 210 C. E. Tertullian considered *Enoch*

Scripture, a fact that may explain the Montanists' adoption of the Jubilees calendar. In his treatise *On the Apparel of Women* Tertullian dealt with, among other topics, the origin of female ornamentation, tracing it back to the angels who had fallen, a motif which appears in *Enoch*. Being aware that his arguments were controversial, Tertullian wrote (chap. III):[14]

> I am aware that the Scripture of Enoch, which has assigned this order (of Action) to angels, is not received by some, because it is not admitted into the Jewish canon either. I suppose they did not think that, having been published before the deluge, it could have safely survived that world-wide calamity, the abolisher of all things ... If (Noah) had not had this (conservative power) by so short a route, there would (still) be this (consideration) to warrant our assertion of (the genuineness of) this Scripture: he could equally have *renewed* it, under the Spirit's inspiration, after it *had* been destroyed by the violence of the deluge, ... But since Enoch in the same scripture has preached likewise concerning the Lord, nothing at all must be rejected *by* us which pertain to *us*; and we read that "every Scripture suitable for edification is divinely inspired." By the *Jews* it may seem to have been rejected for that (very) reason, just like all the other (portions) which tell of Christ. Nor, of course, is this fact wonderful, that they did not receive some scripture which spoke of Him whom even in person, speaking in their presence, they were not to receive. To these considerations is added the fact that Enoch possesses a testimony in the apostle Jude.

As it is clear from this quotation, Tertullian not only knew and used *Enoch*, he also considered it as Scripture. In the 'Elucidation' to this treatise, the translator wrote that although *Enoch* is referred to frequently in the *Patrologia*, of the Fathers only Tertullian pays it the respect due to Scripture.[15] Tertullian's arguments concerning the apparel of women could have been used also for adopting another part of *Enoch*, namely its calendar.

As a millennarist movement, the Montanists might have counted jubilees. However, since they were considered heretics, we know very little about them and I did not find any evidence to indicate such usage. I also examined material concerning ancient inscriptions found in Asia Minor but to no avail.

There is at least one certain case in Christian history where jubilees were counted. Eusebius, the fourth-century church historian, used the jubilees reckoning in the second part of his *Chronicle*, also known as the *Chronological Canons*. Eusebius' work was translated into Latin by Jerome and has survived extant in different versions to the present. On page one of one of the two editions in front of me[16] (from 1866) we read:

14 *The Ante-Nicene Fathers*. 1956. Vol. IV, p.15. Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing.

15 Ibid p. 26.

16 Eusebius of Caesarea.
Chronicorum Canonum libri. 1658. Amstelodami.
Chronicorum libri duo. 1866-75. Ed. Alfred Schoene. Berolini.

Apud Hebraeos, usque ad nativitatem Abrahae, computantur anni mille nongenti quinquaginta. Vsque ad diluvium enim ab Adam, habent annos MDCLVI et inde usque ad Abraham CCXCII. Et ideo XL iobelaei a nativitate Abraham computantur. Vnus enim iobelaeus quinquaginta anni sunt.

Eusebius used the birth of Abraham as year number one and from that time kept counting the years until the twentieth year of Constantine's reign, which following this chronology, was the year 2345. In the second manuscript (from 1658), I read that during the eighty-first jubilee (from the creation of the world [?]), the year of the two hundred and second Olympiad, "JESVS CHRISTVS FILIVS DEI" was baptized.[17]

Another possible use of the Jubilees calendar is the Gothic calendar, dated no later than the sixth century. Already in the nineteenth century researchers became aware of the fact that of the two known months of the Gothic calendar which are successive, each contained thirty days. The calendar could not have been the Julian calendar because then one of those months should have consisted of thirty-one days. Neither could it have been a solar-lunar calendar because in that case one of the months should have lasted only twenty-nine days. However, it could have been a Jubilees calendar because in that calendar each month consists of thirty days.

In the matter of the calendar, the Montanists were on the loosing side. During the second and third centuries there was a great debate among Christians about whether Easter should be celebrated on the fourteenth of the first Jewish month or on the fifteenth. The former method of reckoning was advocated by the so-called Quartodecimans 'Fourteenthers' and the latter by the Quintadecimans 'Fifteenthers'. The Montanists were the forerunners of the Quartodecimans. Epiphanius wrote:

From these two sects which combined with each other, the Cataphrygians and Quintillans or Priscillians, another sect, that of the so-called Quartodecimans, appeared in the world (Panarion, 50.1.1.)

17 The counting of jubilees was 'resumed' in February 22, 1300 in a decree published by Pope Boniface VIII proclaiming that year as a Jubilee Year. According to *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon* (1906-1911, s. v. Jubilaeum, Freiburg im Breisgau: Herder'sche Verlagshandlung) the original idea was to celebrate a Jubilee Year every hundred years but a new such Year was celebrated already from Christmas of 1349 till Christmas of 1350. Later it was decided that the interval would be 33 years, to indicate the number of years Jesus lived, and since 1475 every 25 years. The Jubilee Year is still celebrated by the Catholic Church every 25 years and on special occasions. I suggest that this custom was established as a continuation of the ancient jubilees. I would imagine that the scholars, who in the late twelfth century prepared the report suggesting the idea of a Jubilee Year to Pope Boniface, were familiar with Eusebius' book and the Catholic Church 'Jubilee Year' was modeled on his chronology which, in turn, was based on *Jubilees*.

The question concerning the correct date was finally decided at the Council of Nicaea, in 325, in favour of the Quintadecimans, but it seems that not everybody agreed and some retained their old way of reckoning. Their number must have been quite large because Emperor Constantine himself published a letter urging the dissenters to follow the majority rule. In that letter, reprinted by Eusebius in his *Life of Constantine* and by the fifth-century church historian Socrates (*Church History*, book V chapter XXII), we read:

> It is a becoming order which all the churches in the Western, Southern, and Northern parts of the world observe, and some places in the East also. Wherefore all on the present occasion have judged it right, and I have pledged myself that it will have the acquiescence of your prudence, that what is unanimously observed in the city of Rome, throughout Italy, Africa, and the whole of Egypt, in Spain, France, Britain, Libya, and all Greece, the diocese of Asia and Pontus, and Cilicia, your wisdom also will readily embrace; considering not only that the number of churches in the aforesaid places is greater, but also that while there should be a universal concurrence in what is most reasonable, it becomes us to have nothing in common with the perfidious Jews.[18]

Nowadays, when a printed and almost universally accepted calendar is hanging on the wall, we need to stretch our imagination to grasp the enormity of power held by those who control the setting of the dates and holy days. It is not surprising to read that seceding groups often adopted a calendar system differing from the mother-communities. The act of changing the calendar is not an end in itself but an expression of breaking away. However, while ideological and doctrinal disagreements may disappear, calendar differences are much harder to reconcile. The Montanists' adoption of a different calendar qualifies them as a dissenting group and the criticism directed against them in antiquity had good reasons.

The calendar adopted by the Montanists had some features which identified it as a Jubilees calendar: the calendar was a solar one; each month consisted of thirty days; the day after the vernal equinox was the first day of the year. However, they calculated the length of year as 365¼ days and not 364 as in *1 Enoch*.

18 *Socrates. Church History*. Schaff, Philip et al. (trans.). 1957. *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Vol. II, book V chapter XXII. Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company.

Piotr O. Scholz

Merkurios aus Faras – Heiliger oder König?*

Die Darstellung der reitenden Gestalt (H. 2,20 m), die heute im Nationalmuseum in Warschau zu sehen ist (Inv. Nr. 149672), stammt aus der berühmten Faras-Kathedrale, die Kazimierz Michałowski und sein Team 1964 ausgegraben haben. Er selbst publizierte das Wandbild, das er in das 10. Jh. datiert, in seinen beiden allgemein bekannten Werken und beschreibt es wie folgt[1]:

> Der Heilige ist auf einem galoppierenden Pferd dargestellt. In der Linken hält er den Zügel und einen gelblichen Rundschild, in der Rechten eine hellbraune Lanze mit schwarzer Eisenspitze. Mit der Lanze trifft er eine kleine, fallende Gestalt, von der man gerade noch die weiße, schwarz gestreifte blutbefleckte Tunika wahrnehmen kann. Auf ihrem Haupt erkennt man Spuren einer Krone. Der Heilige hat ein weißes Gesicht und trägt eine Kappe, auf die eine Krone aufgesetzt ist; diese hat die Form eines Baretts, das am untern Rand mit einem edelsteinbesetzten und perlenverzierten Diadem verbunden ist. Seinen Scheitel zieren zwei edelsteinbesetzte, gekreuzte Metallbänder. Hinter dem Heiligen bemerkt man das Fragment seines Mantels, der trotz der wallenden Falten steif bleibt. Die Verzierung des hellbraunen Mantels bildet ein rötlichbraunes Netzwerk, in das rote und grüne Perlen eingestreut sind. Das bräunlichrote Pferd ist in vollem Galopp dargestellt, die Vorderfüße hoch in der Luft, die Hinterbeine durchgebogen. Die Fußgelenke sind weiß, Hufe und Schwanz, dessen Spitze auf den Pfeiler des Eingangs gemalt ist, sind schwarz. Das Pferd ist mit einer gestickten Schabracke bedeckt, die mit einer Borte und runden, abwechselnd roten und grünen Steinen umsäumt ist. Den Schwanzriemen ziert ein Flechtband. Eine Reihe von Troddeln und ein gelbes Glöckchen hängen von den Brustriemen herunter. Die Komposition des Heiligen zu Pferd gehört in die Reihe von Darstellungen heiliger Reiter wie etwa der heilige Merkur in der Kirche von Abd el-Gadir, wo man unter dem Pferd Spuren einer vom Heiligen durchbohrten Person feststellen kann. In der christlichen Ikonographie ist St. Merkur oft dargestellt worden, wie er mit seiner Lanze Kaiser Julian Apostata durchbohrt, so etwa im Kloster St. Antonius; er könnte aber auch die Barbaren bekämpfen. Man schwankte in der Deutung dieses Reiters zwischen einem König und dem heiligen Merkurios. Zugunsten des Königs könnte man die Krone und das Fehlen eines Nimbus anführen. Für den Heiligen spricht aber die weiße Gesichtsfarbe, die nubische Inschrift, in der der Name Merkurios zweimal erwähnt ist, und schließlich die Tatsache, daß die kleine, durchbohrte Person eine Krone trägt, was auf Julian Apostata schließen läßt. Es scheint sich also um eine Darstellung des hl. Merkurios zu handeln, der Julian Apostata tötet.

* Der Text ist zum Gedenken an den 100. Geburtstag (2001) von Kazimierz Michałowski, dem 1981 verstorbenen Initiator der neu aufgekommenen Nubienforschung, entstanden. Leider ist die vorgesehene Festschrift des Nationalmuseums Warschau bisher nicht zustande gekommen.

1 Faras. Die Kathedrale aus dem Wüstensand, Köln u. a. 1967, Tf. 48 dazu S. 128 (mit geringfügigen Verbesserungen der deutschen Fassung).

Zu dieser ersten Beschreibung, die mit geringfügigen Veränderungen in den später in drei Sprachen (deutsch, englisch, polnisch) veröffentlichten Katalog der Wandmalereien aus Faras im Nationalmuseum zu Warschau aufgenommen worden ist, fügte der damalige Begründer und Leiter der Faras-Galerie hinzu[2]:

> Das Fehlen eines Nimbus hinter dem Kopf des Reiters und das unter den Hinterhufen des Pferdes mit Tusche ausgeführte Grafitto des Namens Merkure lassen die Vermutung aufkommen, daß es sich um König Merkurios handelt, den der Patriarch von Alexandria »einen neuen Konstantin« genannt hatte und der im 8. Jahrhundert das nördliche und das mittlere nubische Königreich – d. h. Nobatien und Makurien – zu einem Staatsorganismus mit der Hauptstadt in Alt-Dongola vereinigt hatte. Erst eine genaue Analyse des Bildes ließ den eigentlichen ikonographischen Inhalt deutlich werden. Es ist zweifellos die Darstellung des hl. Merkurios; zwar kämpfte er auch mit den Barbaren, doch wurde er in der christlichen Ikonographie häufig dargestellt, wie er Kaiser Julian Apostata mit der Lanze durchbohrt.

Inzwischen sind zu diesen ersten Beschreibungen weitere hinzugekommen.[3] Die letzte findet sich in dem beachtenswerten Ausstellungskatalog des Kunsthistorischen Museums in Wien (hg. von Wilfried Seipel).[4]

Diese Beschreibungen[5] führen zu der Frage: welche von diesen Annahmen

2 Faras. Die Wandbilder in den Sammlungen des Nationalmuseums zu Warschau, Warschau/Dresden 1974, Nr. 42, S. 212; zuletzt in AK: Wilfried Seipel (Hg.), Faras. Die Kathedrale aus dem Wüstensand, KHM Wien 2002, Nr. 26 (mit weiteren Angaben).

3 Zusammenstellung in dem in Anm. 4 zitierten Katalog (Text von M. Łaptaś), S. 93c.

4 Es handelt sich um eine Veröffentlichung, die anläßlich der Ausstellung »Faras. Die Kathedrale aus dem Wüstensand« im KHM vom 23. Mai bis 15. September 2002 erschienen ist (Skira/Mailand 2002) und leider an vielen Stellen nicht dem neuesten Forschungsstand entsprach. Als Autorin der uns interessierenden Darstellungen (Kat. Nr. 26f.) zeichnet Frau Magdalena Łaptaś, die u. a. von einem »Portrait« des Erzengels spricht (S. 93) und unverständlicherweise eine lateinische Form des Namens des heiligen »Mercurius« wählt (ebenda). Sie geht in ihren Ausführungen so weit, daß sie die allgemeinen und einführenden Beiträge von Bożena Mierzejewska (S. 41-49) und Stefan Jakobielski (S. 51-55) – in denen die »erste Putzschicht« auf das 10. (Mierzejewska, 44) bzw. 8. Jh. (Jakobielski, 51) datiert wird – nicht berücksichtigt. Sie setzt die Darstellung des Merkurios auf das 12./13. Jh. und verbindet sie mit der »ersten Putzschicht« (93). M. E. handelt es sich um ein unterschiedliches Verständnis der »Verputzschichten«, einmal wird die älteste als die »dritte«, einmal als die »erste« bezeichnet, was nicht für die inhaltliche Koordinierung der Katalogtexte spricht.

5 Sie dürften stellenweise verifiziert werden, besonders in Bezug auf die Klassifizierung der Farben, die in der Wandmalerei vorkommen. Diese entscheiden auch über die Möglichkeit der ikonologischen Interpretation (vgl. u. 2. Abschnitt). Es handelt sich durchgehend um Purpur- und Saphirfarben der Bekleidung des Reiters, also kann es sich nur um eine herrschaftliche Symbolik handeln (M. Reinhold, History of purple as a status symbol in antiquity, (Coll. Latomus 116, Brüssel 1970); besonders beachtenswert Gerhard Steigerwald, Das kaiserliche Purpurprivileg in spätrömischer und frühbyzantinischer Zeit, JbAC 33 (1990) 209-239 und dort. zit. Lit.). Die Farbe des Pferdes ist mit dem terminus technicus »Fuchs« (Gerrit Wöckener, Lexikon für Pferdefreunde, Wiesbaden o. J., 83) zu bezeichnen. Die semantische Relevanz der Farben erfordert besondere Präzision bei ihrer Bestimmung (allgemein Albert Biesinger & Gerhard Brau, Gott in Farben sehen. Die symbolische und religiöse Bedeutung der Farben,

und Festellungen sind richtig? Handelt es sich um den Heiligen oder um den König Merkurios. Um eine Antwort zu geben, muß näher untersucht werden, wer aufgrund ikonischer Zeichen als Heiliger und wer als König bezeichnet werden kann. Ohne der Lösung vorzugreifen, ist festzuhalten, daß es sowohl im Morgen- als auch im Abendland Könige mit dem Prädikat »heilig« gegeben hat (Abb. 1).[6]

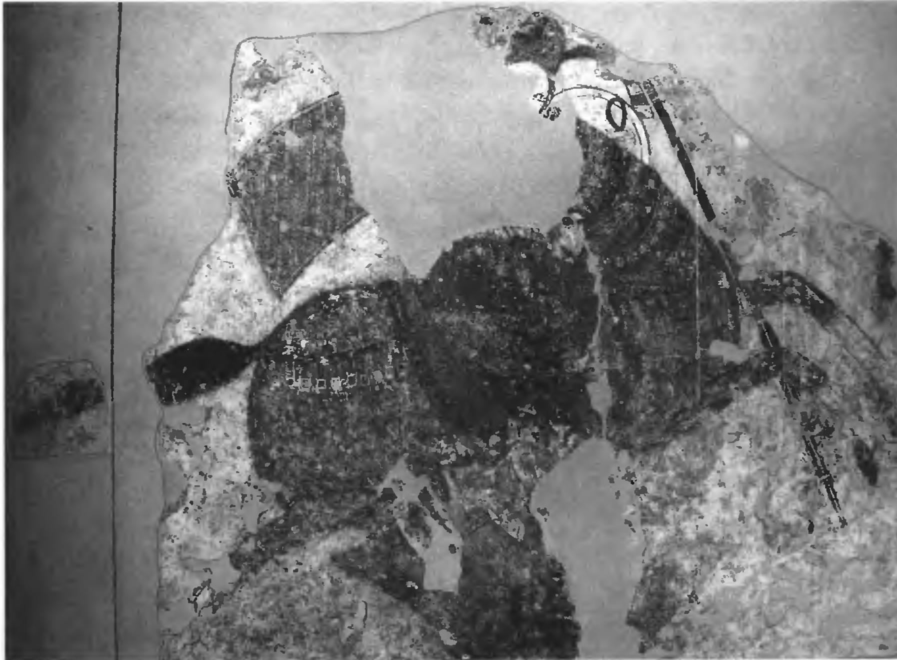


Abb. 1: Merkurios aus Faras (Pachoras): Wandmalerei aus dem 10. Jh., heute restauriert im Muzeum Narodowe in Warschau (InvNr. 149.672).

München 1995; Margarete Bruns, Das Rätsel Farbe. Materie und Mythos, Stuttgart 1997; zum Pferd und seiner Färbung: in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, hg. von Hanns Bächtold-Stäubli, Berlin/Leipzig Band 6, 1602, von Steller).

6 Paradigmatisch kann man hier auf die klassischen Untersuchungen von Marc Bloch (Die wundertätigen Könige [franz. Orig. 1924], München 1998) hinweisen (besonders 87-113), die deutlich machen, daß die »Heiligkeit« der Könige zwar ihren Ursprung in vorchristlicher Zeit in Nubien (aber auch in Altägypten) gehabt hat, aber ihr Fortbestand war konstitutiv und für Merkurios maßgeblich, wie das inzwischen auch sein Kult (Pilgerzentrum) in Alt-Dongola zu bestätigen scheint (nach mündlicher Auskunft des Grabungsleiters Hr. Dr. S. Jakobielski im März 2005).

Historisch nachvollziehbare Tatsachen über die Verehrung und Vergottung von Königen dürfen in diesem Zusammenhang nicht außer acht gelassen werden, was erfordert, sich den Attributen und Details – der leider nicht vollständig erhaltenen Komposition – sorgfältig zuzuwenden.

Die folgende Untersuchung versucht skizzenhaft, einen breiten religionsphänomenologischen, theologischen, ikonologischen und historischen Hintergrund einzubeziehen.

1. Ohne auf die Vielfalt der Bedeutungen, die mit dem Begriff »heilig« assoziiert werden, einzugehen[7], kann hervorgehoben werden, daß in der christlichen Tradition die Semantik dieses als »sacrum« erfaßten religiösen Phänomens[8] unscharf geworden ist. Dafür mag auch die Wandlung des griechischen Begriffs ἁγνός zu ἅγιος im Hellenismus und Frühchristentum – als Äquivalent für das semitische *qdš* – sprechen.[9] Die ursprünglich nur als Merkmal eines Gottes verstandene Heiligkeit[10] entwickelte sich – religionshistorisch gesehen – durch die Wandlung der Einstellung der Gesellschaft zu charismatischen – von Gott erwählten[11] – Persönlichkeiten (Propheten, Gottesfreunden u. ä.) zum Epitheton der Märtyrer, um im 4. Jh. auch als Beiwort für Apostel, Asketen, Mönche

7 Albrecht Dihle, Heilig, RAC 14 (1988) 1-63; Arnold Angenendt, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München 1994, besonders 9-23.

8 Rudolf Otto, Das Heilige (1917), München 1936; dazu Carsten Colpe (Hg.), Die Diskussion um das Heilige, Darmstadt 1977, und dort besonders die Auseinandersetzungen mit R. Otto, 257ff. (IV. und V. Abschnitt); Dietmar Kamper & Christoph Wulf (Hgg.), Das Heilige. Seine Spur in der Moderne, Frankfurt/M. 1987; s. auch zusammenfassend Wolfgang Gantke, in LThK 4 (1995) 1267-71 und RGG[4] 3 (2000) 1539-1546 (mehrere Autoren).

9 Eduard Williger, Hagios. Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen in den hellenisch-hellenistischen Religionen, Gießen 1922 (immer noch grundlegend); Dihle, RAC 14, 5ff., 33; zu anderen Bezeichnungen im Griechischen s. auch Sp. 9ff.; zum Begriff *qdš* s. grundlegend mit weiterführender Lit. ThWAT 8 (1989) 1179-1204 (Kornfeld und Ringgren), besonders 1201ff.

10 ThWAT 8, 1185ff.; s. auch Diether Kellermann, TRE 14 (1985) 679ff. und zusammenfassend Hans-Winfried Jüngling, LThK 4 (1995) 1271ff.

11 Sowohl das Alte Ägypten als auch die biblische Gesellschaft kannten das Phänomen des Auserwähltseins (Siegfried Morenz, Die Erwählung zwischen Gott und König in Ägypten, in: Sino-Japonica. FS André Wedemeyer, Leipzig 1956, 118-125 = Religion und Geschichte des Alten Ägypten, Leipzig 1975, 120-138; Gerhard von Rad, Theologie des Alten Testaments, München I, 1960, 60f., 321f., II, 1987, 126, 136, 139, 180, 249, 321, 331, 343; Hans Walter Wolf, Anthropologie des Alten Testaments, München 1973/1994[6], 316-320), das nicht nur im Frühchristentum zu finden ist (Peter Brown, Society and the Holy in Late Antiquity, London 1982, deutsch 1993: Die Gesellschaft und das Übernatürliche, Berlin, 21-47, besonders 37ff.), sondern auch durch das Charisma verstärkt wird. Max Weber macht es zum zentralen Begriff der modernen Soziologie, in dem er ihr nicht nur religionssoziologische, sondern auch gesellschaftspolitische Bedeutung zuschreibt (darüber in: Wirtschaft und Gesellschaft (1921ff.), Tübingen 1972[5], Register).

(wahrscheinlich weil Athanasius das Mönchsleben zum alltäglichen Martyrium erklärte) oder sogar Bischöfe verwendet zu werden.[12] Die Erweiterung erfolgte, nachdem die staatlich angeordnet gewesene Christenverfolgung unterbunden worden war. Die führenden Männer der Kirche werden als Vorbilder christlichen Lebens zu Heiligen.[13] Sie übernehmen in der sich neu herausbildenden Mentalität die frühere Rolle der Heroen, Gottesfreunde und Heilbringer.[14] Eine solche Entwicklung hinterließ vielfältige ikonische Spuren, die sich zunächst in Grabanlagen als Märtyrermemorien,[15] dann in Reliquien, Reliquiaren und Altären,[16] *ex-voto*-Bildern,[17] bis hin zu den Tafel- und Wandbil-

12 Peter Brown, Die Heiligenverehrung (amerik. Orig. 1981), Leipzig 1991, 14ff. 71ff. 87ff.; Theofried Baumeister, Heiligenverehrung I, RAC 14 (1988) 96-150, besonders 97, 105ff., 136ff., 141ff.; s. auch Angenendt, Heilige (A. 7), 35-54.

13 Christian Hannick, TRE 14 (1985) 661ff.; die Viten der Heiligen werden zu exempla, damit gewinnt die Hagiographie (Werner Williams-Krapp, in EM 6 (1990) 355-370) eine andere Dimension als jede andere Biographie (Angenendt, Heilige (A. 7), 138-148; grundlegend Marc van Uytfanghe, Biographie II (spirituelle), RAC Suppl. 1 (2001) 1088-1364, besonders 1153ff.). Das, was zu beachten ist, erscheint in zweierlei Hinsicht von Bedeutung: einerseits die Frage nach ihrer Funktion (immer noch wichtig Heinrich Günter, Psychologie der Legende. Studien zu einer wissenschaftlichen Heiligen-Geschichte, Freiburg im Br. 1949) – die für die Autoren der *Vita* höher zu bewerten war als die Exaktheit der historischen Umstände – andererseits die Frage nach der Historizität der Überlieferung (allgemein David Hugh Farmer, Hagiographie I, TRE 14 (1985) 360-364), die trotz vieler Bedenken berücksichtigt werden muß.

14 Heroenkult und -verehrung (Heros equitans, in: Lexicon iconographicum mythologiae classicae, Band 6 (Zürich 1992) 1019-1081 (von mehreren Autoren), dazu Tf. 673-719), stehen dem Herrscherkult sehr nah, was nicht außer acht gelassen werden darf (Karl Prümm, Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt, Rom 1954, 60, 648; s. u. A. 111), weil unter ihnen auch *Gottesfreunde zu* suchen sind (Peter Brown, Die letzten Heiden: eine kleine Geschichte der Spätantike, Berlin 1986 (amerik. Orig. 1978), 87-114; s. auch Kurt Treu, RAC 11 (1981) 1043-1060). Auch bei dem seinerzeit intensiv diskutierten Phänomen eines Heilbringers (dazu Günter Lanczkowski, TRE 14 (1985) 637f.) muß man nach seinem vorchristlichen Vorbild suchen (Brown, Gesellschaft (A. 11), 57ff.).

15 Bernhard Kötting, Grab, RAC 12 (1983) 366-397 und Klaus Stähler, Grabbau, ebenda, 397-469; Brown, Heiligenverehrung (A. 12), 17ff.; Baumeister, RAC 14 (A. 11), 130ff.

16 J. P. Kirsch und Theodor Klauser, Altar III, RAC 1 (1950) 334-354; Angenendt, Heilige (A. 7), 149-166, 167-182.

17 Unabhängig davon, daß Lenz Kriss-Rettenbeck (Ex voto. Zeichen, Bild und Abbild im christlichen Votivbrauchtum, Zürich 1972) von neuzeitlichen Analysen ausgeht (was nicht bedeutet, daß man bei ihm nicht frühere Beispiele und Analysen vorfindet; auch die für Faras-Wandmalereien [ebenda, vgl. Abb. 52f. verkehrt beschrieben und als Weihebilder bezeichnet], die aber von mir nicht geteilt werden können), sind einige phänomenologische Aussagen (zerstreut im Text) zu beachten. Zwar fehlt bei ihm eine historische Perspektive (typisch für soziologische Einseitigkeit), aber als Anregung und Diskussionsquelle kann man auch diese Bemerkungen beachten. Siehe grundlegend für die gegenwärtige Diskussion Hans Belting, Bild und Kult, München 1990, besonders 28-59; 101ff.; Scholz, Ikonizität des christlichen Orients, NUBICA ET ÆTHIOPICA IV/V (1994-1995) 1999, 301-336 (und dort berücksichtigte Lit.).

dern[18] manifestiert haben. Es etablierte sich somit das Heiligenbild,[19] das Christa Belting-Ihm wie folgt definiert:

> Demnach sind Heiligenbilder solche, die die Person eines Heiligen (normalerweise eines religiös verehrten Toten, in Einzelfällen eines charismatisch begabten Lebenden) nicht nur veranschaulichen, sondern vertreten oder vergegenwärtigen und dadurch zu Ansprechpartnern des Betrachters werden, der sie in Verbindung mit der Reliquie oder analog zu ihr, als Träger übernatürlicher Kräfte verstehen und in besonderen Fällen als heilbringende Zeichen benutzen kann. /.../ Heiligenbilder im Sinn des Begriffs sind also ursprünglich und prinzipiell Einzelbilder und zwar auch dann, wenn sie auf additive Weise mehrere Heilige darstellen. Ihr zentrales Thema ist der Heilige als Individuum, als erhöhte und ausgezeichnete Person, der durch Haltung und Blick dem Betrachter zugewandt und zugleich entrückt ist. Seine Wiedergabe in Ganz- oder Halbfigur hat Bildnischarakter; sie prätendiert Porträthaftigkeit und Authentizität. Seine Wiedergabe in einem symbolischen Akt (z. B. als Intercessor oder als Sieger) hat Zeichencharakter, weist auf Vermittlung und auf hilfreiche Virtus hin.[20]

Sie schließt dabei – mit Recht – die Darstellungen der Heilsgeschichte (Christusbilder) und der Maria (Theotokos) aus. Die Bildnisse (und nicht die Porträts)[21] werden damit zum Bestandteil einer Frömmigkeit[22], die nicht immer

18 Belting, Bild (A. 17), 164-207; s. auch Scholz, Nubisches Christentum im Lichte seiner Wandmalereien, OrChr 84 (2000) 178-231.

19 Christa Belting-Ihm, Heiligenbild, RAC 14 (1988) 66-96; die Autorin macht bewußt, daß man z. B. in der englischen Sprache von »holy images«, »devotional images« und von »images of saints« spricht, was m. E. bei genauer Betrachtung auch deutsch (bzw. polnisch) unterschieden werden sollte: heiliges Bild (święty obraz), Kultbild (kultowe przedstawienie), Bild der Heiligen (przedstawienia świętych).

20 Ebenda, 68f.

21 Ich kann die Meinung von Christa Belting-Ihm dann nicht teilen, wenn sie von Porträts zu sprechen versucht (Heiligenbild (A. 19), 80ff.), weil es damals nicht um solche im neuzeitlichen Sinne des Wortes ging (zu der immer noch aktuellen Porträtfrage s. Hermann Deckert, Zum Begriff des Porträts, Marburger Jb. für Kunstwissenschaft 5 (1929) 1-20; allgemein LexK 1 (1987) 558-562 unter dem Stichwort *Bildnis*, was man nicht mit einem *Porträt, als wirklichkeitsgetreuer bildlicher Darstellung einer Person* [Paul, DtWö 9, 660a] gleichsetzen kann). Man kann allenfalls von einem »Idealporträt« und einer sich kanonisierenden Typologie konkreter Personen (z. B. Apostel- und Bischofsbilder) sprechen (Ernst Kitzinger, The cult of images in the age before iconoclasm, Dumbarton Oaks Papers 8 (1954) 83-150 = Ders., The Art of Byzantium and the Medieval West: selected studies, ed. by W. Eugene Kleinbauer, Bloomington/London 1976, 90-156, mit einem bibliographischen Nachtrag und einer Korrektur, 390f.) trotzdem erscheint die Bezeichnung »Bildnis« besser als jede andere.

22 Im Gegensatz zu Christa Belting-Ihm (Heiligenbild (A. 19), 82) halte ich Frömmigkeit (Jean Gribomont, Östliches Christentum, in Bernard McGinn, John Meyendorff, Jean Leclercq (Hgg.), Geschichte der christlichen Spiritualität, Würzburg 1993, I, 115-138) für etwas Persönliches, für einen Ausdruck subjektiver Spiritualität (John D. Zizioulas, Die frühchristliche Gemeinde, in McGinn u. a., Spiritualität, 51-70), die man kaum gemeinschaftlichen Prinzipien unterordnen kann. Frömmigkeit steht – besonders im orientalischen Christentum – für das individuelle Sein, das mit offiziellen Glaubensausrichtungen bzw. Glaubensbekenntnissen nicht deckungsgleich ist; sie kann sich zwar in Wort und Bild manifestieren, manchmal bleibt sie aber versteckt bzw. durch individuelle Zeichen hermetisch und deshalb für den Betrachter

als Idolatrie[23] begriffen wurde, sondern mehr dem Fürbitter- und Schutzwesen (apotropäische Wirkung) des Bildes in seiner kultischen Funktion entsprach.[24]

Allgemein wird davon ausgegangen, daß die »Ikonen«/Tafelbilder des Katharinen-Klosters (heute z. T. auch in Kiew)[25] zu den ältesten und als Bestandteile eines Bildprogramms (die Mosaiken sind dabei nicht wegzudenken) zu dem Vollständigsten – aus der Frühzeit der christlichen vorikonoklastischen Ikonographie – gehören.[26] Man darf jedoch nicht übersehen, daß auch Nubien nicht von ikonoklastischen Auseinandersetzungen[27] betroffen war und über ein sehr ursprüngliches programmatisches Bildverständnis verfügte.[28] Das Bild-

(von Außen) unzugänglich, wenn er bei seinen Interpretationen (= Decodierungen) glaubt, nur von kanonisch-orthodoxen Festlegungen ausgehen zu müssen.

23 Umstritten bleibt, inwieweit das Bild die Mythosfunktion (erzählende) übernahm (darüber ausführlich in Scholz, Geburt Christi aus Faras/Pachoras. Ein ikonologischer Vergleich mit dem altägyptischen Geburtsmythus des Gott-Königs, Habilitationsschrift 1985/1995, Bibliotheca nubica 2 [voraussichtlich 2005]) und nur die Bilder der Heilsgeschichte – die den Heiligenbildern nicht gleichzusetzen sind – haben die Grenzen der Idolatrie als Folge der heidnischen Tradition, die konträr der biblischen gegenüberstand (Christoph Dohmen, Das Bilderverbot, BBB 62, Frankfurt/M. 1987[2], besonders 236-277), erreicht. Siehe dazu einige Erwägungen bei Clyde A. Holbrook, The iconoclastic deity, London/Toronto 1984, 97-225.

24 Es ist u. a. an die magische Funktion des Bildes zu denken, s. dazu Kitzinger, Cult of images (A. 21), 100-109; C. Detlef G. Müller, Von Teufel, Mittagsdämon und Amuletten, JbAC 17 (1974) 91-102; Josef Engemann, Zur Verbreitung magischer Übelabwehr in der nichtchristlichen und christlichen Spätantike, JbAC 18 (1975) 22-48, Ders., Deutung und Bedeutung frühchristlicher Bildwerke, Darmstadt 1997, 156f. (s. dazu meine Bespr. in NUBICA ET AETHIOPICA VI/VIII [im Druck]); Ders., Anmerkungen zu philologischen und archäologischen Studien über spätantike Magie, JbAC 43 (2000) 55-70.

25 Kurt Weitzmann, The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai I, The icons, Princeton 1976ff. Neben dieser monumentalen, noch nicht abgeschlossenen Publikation, der eine langjährige Expedition unter der Leitung des Princeton-Gelehrten Kurt Weitzmann (1904-1993) zum Sinai-Kloster vorausging, gab es schon frühere Untersuchungen an Tafelbildern, die mit Porfirij Uspenskij (1804-1885) vom Sinai nach Kiew gelangt waren und dank Josef Strzygowski (1863-1941) allgemein bekannt wurden (Byzantinische Denkmäler I, Wien 1891, 115-124; Orient oder Rom, Leipzig 1901, 123ff.).

26 Ernst Kitzinger, Byzantine art in the period between Justinian and iconoclasm, in Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongreß, München 1958, IV/1, 1-50 = Ders., selected studies (A. 21), 157-206; Kurt Weitzmann, Eine vorikonoklastische Ikone des Sinai mit der Darstellung des Chairete (1966), in Ders., Studies in the arts at Sinai, Princeton 1982, 105-118; Belting-Ihm, Heiligenbild (A. 19), 85.

27 Zusammenfassend in OxDicByz 2, 975-977 (mit Lit.).

28 Auf die vorikonoklastische Tradition der nubischen Wandmalereien habe ich schon in The iconographical program of the Faras Cathedral. Some marginal remarks concerning Prof. K. Weitzmann's theory (Etudes et Travaux. Travaux du Centre d'Archéologie Méditerranéenne de l'Académie Polonaise des Sciences, Warszawa, 8 [1975] 296-299) hingewiesen und gemeint, von der Existenz eines Bildprogramms ausgehen zu können (Noch einmal zum Bildprogramm der nubischen Kirchenmalerei, in: Etudes nubiennes, Conference de Genève, hg. von Charles Bonnet, Band 2, Genf 1994, 237-244), trotz gegenteiliger Meinung von Kurt Weitzmann (Some remarks on the sources of the fresco paintings of the Cathedral of Faras, in: Kunst und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit, hg. v. Erich Dinkler, Recklinghausen 1970, 325-346),

programm setzt die Funktion des Bildes im Raum voraus, wobei es nicht nur um die liturgische Anbindung einiger Heiligenbilder[29], sondern auch um ihre magisch-apotropäische Wirkung geht[30], die bei heiligen Reitern besonders ausgeprägt war.[31]

1.1. Der Topos des Reiterheiligen weist auf eine weit zurückgehende Genese hin, die aus der vorchristlichen Tradition stammt und sowohl orientalische als auch ägyptische Züge trägt.[32] Diese Tradition wurde schon in der Antike – spätestens seit dem Hellenismus – integriert, was daraus folgt, daß man Götter, Heroen und Könige (z.B. Alexander d. Gr.[33]) als Reiter dargestellt hat. Ersichtlich weist die Genese auf vorder- (wenn nicht sogar zentral-) asiatische Räume hin, aus denen das Pferd in den Mittelmeerraum und nach Ägypten gelangt war (um 2000 v. Chr.).[34] Die Einführung des Pferdes und damit der Beginn der Reitkunst fiel im Niltal auf das Ende des Mittleren Reiches, ikonographische Belege finden sich aber erst im Neuen Reich (u. a. Luxor- bzw. Abu-Simbel-Tempel[35]). Die ausschließlich höfische und herrschaftliche Verwendung des Pferdes machte es zum Attribut sakral verstandener Herrscher,[36] was sich im gesamten Mittelmeerraum durchsetzte. So läßt sich z. B. die Popu-

der in keiner Weise auf die Diskussion einging, obwohl sein Essener Beitrag mit geringfügigen Ergänzungen noch einmal erschienen ist (in Studies (A. 26), 187-208); s. auch Scholz, Wandmalereien (A. 18), und dort zit. Literatur.

29 Hans-Joachim Schulz, Die byzantinische Liturgie, Trier 1980[4], 92ff., 131ff.; Klaus Gamber, Zur Liturgie Nubiens. Die Kathedrale von Faras und ihre Wandmalereien, OstkSt 32 (1983) 21-35 (dazu meine Stellungnahme in Noch einmal (A. 28), 238f.); Belting, Bild (A. 17), 195ff. Scholz, Randbemerkungen zur liturgisch-kultischen Funktion ..., in Stefan Jakobielski & Piotr O. Scholz (Hgg.), Dongola-Studien. 35 Jahre polnischer Forschungen im Zentrum des makuritischen Reiches, Bibl. nub. et aeth. 7, 2000), Warszawa 2001, 168-176.

30 Ihm-Belting, Heiligenbild (A. 19), 89ff.; Engemann, Deutung (A. 24), 156-171 s. auch Ders., Anmerkungen (A. 24) 65ff.

31 Ihm-Belting, Heiligenbild (A. 19), 90ff.; Müller, Von Teufel (A. 24), 98ff.

32 Jan Bergman, Horus und das Pferd, Studia Aegyptiaca (FS V. Wessetzky) I, Budapest 1974, 13-26; s. auch Scholz, Bemerkungen zur Relation zwischen der sog. koptischen und byzantinischen Kunst am Beispiel der Reiterikonographie, in Actes du IVe Congrès Copte (Louvain-la-Neuve, 5-10 sept. 1988), Louvain-la-Neuve 1992, I, 88-97 (Lit.).

33 Ihm-Belting, Heiligenbild (A. 19), 90ff.; Joseph Wiesner, Fahren und Reiten, Archaeologia Homerica 1 (1968), Kap. F. Es gibt wenige so überzeugende Beispiele wie die Alexanderlegende und ihre Ikonographie (eine zusammenfassende Darstellung von Rolf Bräuer, Alexander der Gr., in: Ulrich Müller & Werner Wunderlich (Hgg.), Mittelalter-Mythen 1, Herrscher/Helden/Heilige, St. Gallen 1996, 3-19; besonders LMA 1 (1980) 354-366, besonders 354f. (mehrere Autoren).

34 A. Azzaroli, An early history of horsemanship, Leiden 1985, 3-22 u. a. unter Berücksichtigung nubischer Kulturen, 63ff.; SCHOLZ, Nubien, Stuttgart 2005, s. Index.

35 Vgl. Piotr O. Scholz, Abu Simbel, Köln 1994, 44-45 in o. Register.

36 Lothar Störk, Pferd, LÄ IV 1009-1013; Wolfgang Helck, Ägypten im frühen NR, Grundzüge einer Entwicklung, in: Arne Eggebrecht (Hg.), Ägypten. Aufstieg zur Weltmacht, AK Hildesheim 1987, Mainz 1987, 11-28, besonders 12ff.; Josef Engemann, Herrscherbild, RAC 14 (1988) 956-1047, besonders 993ff.

larität von Reitern, beginnend mit der Gestalt des Mithras[37], über die Antike bis zu den zahlreichen Bildnissen der Könige zu Pferde im Mittelalter verfolgen.[38] Auch die Ikonographie der »Kriegerheiligen«, die sich besonders im Orient und Byzanz ausgebreitet hatte und zu der auch Merkurios gehörte, spricht dafür. Die weit zurückzuverfolgende mythische Bedeutung des Reitens (und damit des Pferdes), die in fast allen Kulturen der alten Welt zu beobachten ist, setzte sich demnach fort.[39]

Der tief im mythischen Denken verankerte solare Aspekt des Pferdes übte besonderen Einfluß auf die damit verbundenen astralen Vorstellungen z. B. eines reitenden Mithras[40] aus. Er bleibt lange noch spürbar, z. B. in russisch-orthodoxen Tafelbildern des Spätmittelalters und den folgenden Perioden der Kopisten (bzw. Kanonisten)[41].

Auch Nubien kannte eine sehr lange Reitertradition. Am Vorabend der Christianisierung finden sich einerseits Spuren einer *Reiter(volk)*kultur an den Wänden der meroitischen Tempel und in den Gräbern von Qustol und Ballana[42], andererseits gab es Begegnungen mit Kavallerieverbänden des persischen Königs

37 Mithras scheint als Reitergott einen großen Einfluß ausgeübt zu haben, besonders auf die Ikonographie, die sich mit Reiterheiligen christianisierte. Einige Beispiele und Betrachtungen bei Manfred Oppermann, Thrakische und danubische Reitergötter und ihre Beziehungen zu orientalischen Kulten, in: Die orientalischen Religionen im Römerreich, hg. von Maarten Vermaseren, Leiden 1981, 510-536, und Reinhold Merkelbach, Mithras, Königstein/Ts. 1984, Abb. 17, 117, 122,137.

38 Darstellungen von reitenden Herrschern gehören zum fast kanonischen Typos, auch im abendländischen Mittelalter, beispielhaft mag die um 870 entstandene Bronzeplastik – oft fälschlich als Karl d. Gr. identifiziert – (heute in Paris, Louvre) sein (dazu Percy Ernst Schramm, Die deutschen Kaiser und Könige in Bildern ihrer Zeit 751-1190, (1928) München 1983[2], Abb. 43, S. 173-175. Außerdem s. das romanische Wandbild mit der Darstellung des reitenden Kaisers (laut der fragmentarischen Inschrift könnte es sich um Konstantin [d. Gr.] handeln) im Baptisterium Saint-Jean in Poitiers (Otto Demus [A. & M. Hirmer], Romanische Wandmalerei, München 1968 [Nachdruck 1992], Tf. XLV und dazu S. 139f.).

39 Heinz Meyer, Geschichte der Reiterkrieger, Stuttgart u. a. 1982, besonders 16-146; s. auch die Darstellung mit zahlreichen Bildbeispielen bei Wernher Gorbracht, Das Abenteuer Pferd, Bad Homburg 1976-1978, 2 Bde.

40 Merkelbach, Mithras (A. 37), 242.

41 Hier bieten sich eine Reihe von Beispielen an, die offensichtlich einer kanonischen Konzeption folgen, ohne auf lokale Spezifika zu verzichten, vgl. einige Tafelbilder (sog. Ikonen) in: 1000 Jahre russische Kunst, AK Schleswig/Wiesbaden 1988/1989, Hamburg 1988, Tf. 89, 111, 179, 180 (alle beziehen sich auf den hl. Georg als Drachentöter, in einem Beispiel der Nowgoroder Schule um 1500 [Tf. 89] wird das Sonnenattribut als Sonnenschild gut *sichtbar).*

42 Die Umzeichnung der Reiter aus dem beschädigten Relief auf der Wand der Tempel von Meroe ist im AK: Africa in Antiquity, Brooklyn 1978, II fig. 36 enthalten. Postmeroitische Darstellungen bei Walter B. Emery (& Lawrence P. Kirwan), The royal tombs of Ballana and Qustol, Cairo 1938 (zusammenfassend Ders., Egypt in Nubia, London 1965, 57-90); dazu Scholz, Kann die kuschitische Umwelt nur auf Ägypten und die Mittelmeerländer beschränkt werden? Meroitica 10 (Berlin 1989) 317-352; s. auch Manfred Weber, Blemmyer (1998), RAC Suppl. Lfg. 9 (2002) 7-28.

Chosrau I. (531-579), der im Raum des Roten Meeres beachtenswerte Erfolge hatte, die die Ikonographie koptischer Stoffe nachweislich beeinflußten[43].

Aus der sehr alten Ikonographie reitender und kämpfender Jäger – die noch bis in die Spätantike nachvollziehbar ist[44] – hat sich eine auch in nubischen Wandmalereien spürbare Typologie entwickelt.[45] Nubischer Hintergrund mit seinen Besonderheiten fügt sich nahtlos in die Ganzheit des christlichen Orients ein, in dem zwischen Kaukasus und Äthiopien Reiterheilige mit ihren weit zurückreichenden, oft mithraistischen Wurzeln populär geworden waren.[46] Schon Tomasz Górecki hat in einem beachtenswerten Beitrag[47] den Versuch unternommen, die Kriegerheiligen (= *milites Christi*), die in Faras dargestellt

43 Zwar basierte die Penetration Chosrau I./Husrav im Raum des Roten Meeres, besonders in Arabien (Nina Pigulewskaja, Byzanz auf den Wegen nach Indien, Berlin/Amsterdam 1969, 571ff.) auf seiner möglicherweise damals größten Kavallerie in der alten Welt, man kann aber auch davon ausgehen, daß dies kein Novum mehr war und daß es beiderseits des Roten Meeres große Reiterverbände gab. Ob die Darstellung auf einem Stoff aus Antinoë (6./7. Jh., heute Lyon), was Roman Ghirshman (Iran II. Parther und Sasaniden, München 1962, 236, Abb. 289) suggeriert, sich tatsächlich auf die Auseinandersetzungen mit den Aksumitern bezieht, scheint mir unsicher zu sein. Dunkelhäutige Krieger gab es auch im Ägypten der byzantinischen Zeit, deshalb könnte es sich bei der Darstellung auch um den Krieg von Chosrau II. (590-631) in Ägypten handeln (Alan K. Bowman, Egypt after the pharaohs (332 BC – AD 642), London 1986, 52).

44 Einige Beispiele bei Kurt Weitzmann (Hg.), AK MMA New York 1977/1978, Age of spirituality, New York 1979, Kat. Nr. 71, 76-81.

45 Die gesamte traditionsreiche Reiterikonographie Nubiens bedarf weitergehender Untersuchungen, die schon von Michałowski (Kathedrale (A. 1), 31) angesprochenen persischen Einflüsse (s. o. A. 39) müßten deshalb systematischer erforscht werden. M. E. reicht es wahrscheinlich nicht aus, sich nur auf die hellenistische und nachfolgende Zeit zu beschränken (Scholz, o. A. 32), man muß die gesamte Reiterproblematik im Niltal und ihre Ikonographie (eventuell sogar im Raum des Roten Meeres) berücksichtigen, um dabei z. B. auf die Art der Darstellung des Pferdes zu achten (ob man dabei auch Pferderassen bestimmen kann, bleibt für mich eine offene Frage). Damit wird eine Einbeziehung der Hippologie notwendiges Forschungspostulat.

46 Reiterheilige waren besonders im christlichen Orient sehr populär, man findet sie sowohl im Norden, in Georgien (z. B. Russudan Mepisaschwili und Wachtang Zinzadse, Die Kunst des alten Georgien, Leipzig 1977, 173, 273, 281) und Armenien (z. B. Patrick Donabédian und Jean Michel Thierry, Armenische Kunst, Freiburg im Br. 1988, Abb. 126, 168, 347f., 367, 534), als auch im Süden, in Äthiopien (z. B. Walter Raunig (Hg.), Religiöse Kunst Äthiopiens, AK Stuttgart 1973, Kat. Nr. 1-3, 7f., 10, 12-15, 18-20 u. a.). Man kann deshalb nicht ausschließen, daß die reitenden *milites Christi* eine orientalische Erfindung sind, die sich später auch im Westen etabliert hat.

47 Tomasz Górecki, Problèmes d'iconographie des saints militaires dans les peintures murales de la cathédrale de Faras (polnisch mit französischem résumé), in: Rocznik Muzeum Narodowego (w Warszawie) 24 (1980) 173-258, mit umfangreichen Literaturangaben; s. auch ders., Archangel and Saint Mercurios. New iconographical interpretation of two murals from Faras Cathedral, NUBICA I/II (1987-1988) 1990, 535-540.

worden sind, zu klassifizieren und interpretieren.[48] Er kommt zu dem Schluß, daß in den Wandmalereien aus Pachoras auch solche Gestalten, die nur in Rüstung, aber ohne Nimbus und Beischrift *hagios*, dargestellt wurden, den Kriegerheiligen zuzurechnen sind.[49] Sie werden stehend dargestellt – im Gegensatz zu Merkurios, der als heiliger Reiter bezeichnet wird.[50] Weil er aber im Zentrum unserer Betrachtung steht, müssen für die Lösung unserer Fragen auch die anderen Reiterheiligen herangezogen werden.

Zu den allgemein bekannten Reiterheiligen gehören Georg[51], Demetrios von Thessalonike[52], Nestor[53], Theodoros Teron[54], Theodoros Stratelates[55], Merkurios (s. u. 1.2) und Prokop[56]. Sie werden oft auch stehend oder nur als Brustbild[57] wiedergegeben. Byzanz und die nachbyzantinische Ikonographie kennt sie aber meist als Reiter. Im Orient kommen – wie noch gezeigt werden soll –

48 Ders., Saints militaires, 184ff.; s. auch William H. C. Frend, The cult of military saint in Christian Nubia, in FS Erich Dinkler (Theologia crucis – signum crucis), Tübingen 1979, 155-163.

49 Górecki, Saints militaires (A. 47), 179; selbstverständlich muß offenbleiben, ob immer eine bestimmende Beischrift vorhanden war, was sich in den oft nur fragmentarisch erhaltenen Malereien leider nicht eindeutig nachvollziehen läßt.

50 Górecki folgt in seiner Untersuchung der Annahme, daß es sich um den hl. Merkurios handelt (ebenda, 196), obwohl er anscheinend auch eine andere Lösung nicht ganz ausschließt (ebenda, 248ff.). In diesem Gesamtkonzept darf nicht verkannt werden, daß die Ähnlichkeiten zwischen der *vita* des Merkurios und der des Georg so groß sind, daß man von einer Gleichsetzung der beiden Heiligen sprechen kann. Im Westen verdrängte Georg sein »orientalisches« Vorbild gänzlich. S. dazu auch einige in Nubien gefundenen Texte über Merkurios (William C. H. Frend, Fragments of an Acta Martyrium from Q'asr Ibrim, JbAC 29 [1986] 66-70).

51 Zu Georg liegt eine umfangreiche Lit. vor. Man kann sich in diesem Rahmen auf die allgemeine Darstellung von John L. Flood (Sankt Georg, in Mittelalter-Mythen 1 [A. 33], 589-605, dort auch die wichtigste Lit. 603ff.) beschränken und bei der Ikonographie noch auf Sigrid Braunfels-Esche (Sankt Georg: Legende, Verehrung, Symbole, München 1976) und LChI VI (1974) 373-390 (Elisabeth Lucchesi Palli und S. Braunfels-Esche), Wolfgang Haubrichs, Georg, *Heiliger*, TRE 12 (1984) 380-385 mit 11 Abb.n) und Brigit Blass-Simmen, Sankt Georg. Drachenkampf in der Renaissance, Berlin 1991, hinweisen. S. auch Górecki, Saints militaires (A. 47), 182[27] und A. 58ff. Die Aktualität dieses Heiligen offenbarte sich in der Ausstellung des Diözesanmuseums in Freising (20. Mai - 21. Okt. 2001), zu der einige beachtenswerte Beiträge in dem von Sebastian Anneser u. a. hg. AK (Sanct Georg – der Ritter mit dem Drachen, Lindenberg i. All. 2001) veröffentlicht worden sind; s. auch Nachtrag.

52 LChI VI (1574) 41-45 (J. Myslivec); s. auch Günter Spitzing, Lexikon byzantinisch-christlicher Symbole, München 1989, 83ff.; OxDicByz 1, 605f.

53 LChI VII (1976) 35-37 (G. Hartwanger)

54 LChI VII 444-446 (C. Weigert); OxDicByz 3, 2048f.

55 LChI VII, 447-451 (C. Weigert); OxDicByz 3, 2047.

56 LChI VII, 229f. (C. Weigert); zu den Reiterheiligen läßt sich auch der hl. Menas hinzufügen, s. hierzu einige Bemerkungen von Adam Łajtar & Ewa Wipszycka, Martyrs who received two crowns, Journal of Juristic Papyrology 32 (Warszawa 2002) 19-54.

57 Viele Beispiele dafür finden sich in den byzantinischen Objekten des Schatzes von San Marco in Venedig, vgl. Der Schatz von San Marco in Venedig, AK Köln 1985, Mailand 1984, u. a. 178/17b, 183-18c, Kat Nr. 19.

weitere Reiterheilige hinzu (s. u. 1.2.). Nach ihrer von Legenden umwobenen *Vita*[58] erlitten alle unter Diokletian (284-305) bzw. Maximian (285-305) das Martyrium. Zu den bekanntesten und populärsten der *vierzehn Nothelfer* ist sowohl im Morgen- als auch im Abendland der hl. Georg geworden.[59] Sein Ursprung ist in Syrien bzw. in Ägypten zu suchen.[60] Um ihn ist ein reicher Legendenkranz entstanden,[61] in dem er zum auferstandenen Helden wird, der aus dem Jenseits wiedergekommen ist, um als Retter in der Not und als Wundertäter, als *figura Christi* als *Christus militans zu* wirken.[62] Aus diesen Vorstellungen entstand eine reiche Ikonographie, die für die byzantinische[63] und abendländische[64] Ikonizität schon zusammengestellt worden ist, für den christlichen Orient bleibt sie jedoch unzureichend.[65] Um den Reichtum und die Vielfalt der Reiter-Ikonographie bewußter zu machen, kann man auf einige Beispiele hinweisen. Man findet sie in Wandmalereien ägyptischer Klöster,[66] als magische Gemmenbilder,[67] in einer Reihe von sinaitischen Tafelbildern,[68]

58 Günter, Legende (A. 13), 22ff.

59 Braunfels-Esche, St. Georg (A. 51), 130ff.; Johannes Georg Deckers, Die Anfänge von Legende, Kult und Bild, in Sanct Georg (A. 51), 43-53.

60 William C. H. Frend, Fragments of the Acta S. Georgii from Q'asr Ibrim, JbAC 32 (1989) 1990, 89-104; s. auch Karl Krumbacher, Der heilige Georg in der griechischen Überlieferung, Abh. Kgl. Bayer. Akad. Wiss., Phil.-philol. & hist. Cl. 25, 3 (1911) 186ff.

61 Klaus J. Dorsch, Georgszyklen des Mittelalters (Diss. Univ. Erlangen-Nürnberg), Frankfurt/M. 1983.

62 Christus als Bezwinger und Widersacher der dämonischen Kräfte gilt im theologischen aber auch im ikonographischen Sinne als Vorbild der »Soldaten-Heiligen«, dazu schon mit entsprechenden Abb.n Ethelbert Stauffer, Die Theologie des Neuen Testaments, Stuttgart 1947[3], 103-106, Abb.n 69-71; s. auch Fritz Tschirch, Der heilige Georg als figura Christi, in: FS Helmut de Boor zum 75. Geburtstag, Tübingen 1966, 1-19.

63 Temily Mark-Weiner, Narrative cycles of the life of St. George in Byzantine art (Diss.), 2 Bände, New York 1977; s. auch Nachtrag.

64 Braunfels-Esche, St. Georg (A. 59), 197-213; Dorsch, Georgszyklen (A. 61), 273-377; Blass-Simmen, Sankt Georg (A. 51), 23ff..

65 In diesem Zusammenhang ist auf die interessante Zusammenfassung äthiopischer Ikonizität von Stanisław Chojnacki in Osvaldo Raineri, Santi guerrieri a cavallo, Clusone 1996, 7-58 (auch englisch) hinzuweisen, in der sich auch Bemerkungen zu St. Georg finden (13ff.). S. auch Girma Fisseha, Der hl. Georg in der äthiopischen Malerei, in Sanct Georg (A. 51), S. 54ff.; Belting-Ihm verweist in ihrem wertvollen Artikel Heiligenbild (A. 19), 92 auf ihre in Vorbereitung befindliche Monographie: Der heilige Reiter, die jedoch m. W. noch nicht erschienen ist.

66 Jules Leroy, La peinture murale chez les coptes (= PMC), M.IFAO XCIV & CI, Kairo I, 1975, Pl. 15, 39, 44f.; II, 1982, Pl. 4, 94f., 96f.; Paul van Moorsel, PMC III: Les peintures du monastère de Saint-Antoine près de la Mer Rouge, M.IFAO CXII, Kairo 1955, Pl. 39f., 45f., 89f., 91f., 93f., 95f., 97f.

67 Campbell Bonner, Studies in magical amulets chiefly Græco-egyptian, Ann Arbor 1950, Nr. 294-306, 309, 311, 314f., 318-326; Müller, Von Teufel (A. 24), Abb. 7-9, mit der vorangegangenen Literatur; s. auch Belting-Ihm, Heiligenbild (A. 19), Abb. 7.

68 Weitzmann, The monastery (A. 25), Pl. 29, 31.

in Reliefs, sowohl auf Kirchenfassaden als auch auf liturgischen Gegenständen,[69] schließlich als Wappen, Münzprägungen, Orden und Schutzbilder[70]. Dieser Ikonographie scheint die militärische, manchmal prachtvolle Ausrüstung von Reiter und Pferd gemeinsam zu sein. Der Reiter ist inzwischen zum Attribut des Pferdes geworden, ursprünglich aber stand es alleine im Zentrum religiöser Ikonographie, die dann infolge der Reitkunst und später durch die Christianisierung eine Umgestaltung erfuhr.

1.1.1. Das Pferd, dem seit der Bronzezeit eine bedeutende Rolle in fast allen Kulturen der alten Welt zufiel, wurde im Alten Testament als Tier der Feinde des biblischen Volkes oft negativ bewertet.[71] Wahrscheinlich seit der Zeit der Könige wird es dann zum Symbol der Schönheit (Hld 1:9) und eines positiv verstandenen Kampfes.[72] In der Johannes-Apokalypse wird es sogar zum Reittier Christi (Apk 19:11-14), z. B. in der Deckenmalerei der Seitenkapelle der Krypta aus dem 11. Jh. in der St. Étienne-Kathedrale zu Auxerre.[73] Die vier Reiter der Apokalypse (6: 2-8), die dort ebenfalls zu sehen sind, visualisieren dagegen über Jahrhunderte und sogar bis in die Moderne die sprichwörtlichen Symbole der Vernichtung und des Schreckens.[74]

Die weitreichende symbolische Bedeutung des Pferdes, dem Klugheit, Treue, Mut, Stolz, und die Empfindungen von Freude und Trauer zugeschrieben werden,[75] kann in dieser Betrachtung nur auf die Kulturen des (östlichen) Mittelmeerraumes und des Niltals beschränkt werden. Man findet in diesem Raum zwei beachtenswerte Aspekte religiöser Bedeutung des Pferdes: den solaren, der bereits angesprochen wurde, und den jenseitigen.[76] Auch in der

69 Vorzügliche Beispiele finden sich in San Marco, vgl. A. 57, 182/18a, 258, e, Kat. Nr. 40; s. auch Sanct Georg (A. 51), Katalog Nr. II 20ff., S. 149ff. Nr. II 29ff.

70 Neben zahlreichen literarischen Überlieferungen finden sich gute Beispiele im morgen- und abendländischen Raum, vgl. Braunfels-Esche, St. Georg, Abb. 95ff.; AK Sanct Georg (A. 51), 129ff.

71 Claus Westermann, Mensch, Tier und Pflanze in der Bibel, in: Bernd Janowski u. a. (Hgg.), Gefährten und Feinde des Menschen, Neukirchen-Vluyn 1993, 90-111, hier 96f.

72 Othmar Keel, Allgegenwärtige Tiere, in: Janowski, Gefährten, 155-198, hier 183.

73 Demus, Romanische Wandmalerei (A. 38), Tf. LV, 124f., dazu S. 145f.

74 Reiter der Apokalypse sind nicht nur sprichwörtlich, sondern auch ikonisch reich belegt; aus der kaum noch erfaßbaren Literatur (Gertrud Schiller, Ikonographie der christl. Kunst, Gütersloh 1990, Bd. 5/Text, unzureichend) kann man beispielhaft auf Frits van der Meer, Apokalypse. Die Visionen des Johannes in der europäischen Kunst, Freiburg u. a. 1978 (hier besonders 119ff.), verweisen.

75 So in einigen Lexika der Symbolik, vgl. Manfred Lurker (Hg.), Wörterbuch der Symbole, Stuttgart 1991[5], 566f.

76 Der jenseitige Charakter des Pferdes offenbart sich in einigen Mythologien, die darauf schließen lassen, daß das Pferd in einigen Religionen besonderen Stellenwert erlangt hatte (Mircea Eliade, RGG[3] V (1961) 307f.). Immer noch ist die Darstellung u. Bewertung von Joseph Wiesner, Fahren und Reiten (Archaeologia Homerica) Göttingen 1968, in dieser Hinsicht von Bedeutung.

späteren christlichen Reiter-Ikonographie reflektieren die Pferde – besonders durch die Ikonizität der Farbe – diese Aspekte, die bis zu vergleichsweise trivial anmutenden Beispielen der Gegenwart reichen (Farben der Pferde in »Western«-Filmen). Der Schimmel wird zum Träger von Lichtgestalten, der Rappe zur Personifikation des Bösen.[77]

Die klassische Verbindung der Sonnenrosse mit der Quadriga wirkt sich in ihrer mythologischen Umhüllung noch weit über das Mittelalter aus. Aber auch Assoziationen mit Morgenwind bzw. Morgenröte sind traditionsreich. Schon im Alten Ägypten heißt es: *Die Pferde Thutmosis (IV.) sind schneller als der Wind* (Urk. IV,1541, 13). Das Pferd wird sowohl in skythischen Bestattungen als auch in denen der Herrscher im Dodekaschoinos in Qustol/Ballana zum Seelenführer. Deshalb durften Pferde in diesen Gräbern nicht fehlen.[78] Ob in Qustol/Ballana verwandte skythische Vorstellungen eingeflossen sind,[79] ist in diesem Zusammenhang unerheblich. Grundsätzlich ist festzuhalten, daß Pferde, ihre Zucht und Popularität, im südlichen Niltal sowohl bei den Kuschiten als auch später bei den Meroiten lange belegt sind. Auch hier wurden sie mitbestattet (z. B. in el-Kurru[80]). Daß diese Tradition sich in Nubien, aber auch im gesamten Kulturraum um das Rote Meer fortsetzte, bestätigt sich

77 Es bleibt zu überlegen, inwieweit im Frühchristentum der Kampf mit dem Bösen einen Stellenwert erreichte, der nicht übersehen werden darf. Auf ägyptischem (nubischem) Boden dürfte u. a. die im christlichen Orient sehr verbreitete Makarios-Lehre (Jouko Martikainen, Das Böse in den Schriften des Syrers Ephraem, im Stufenbuch und im Corpus Macarianum; Werner Strothmann, Die erste Homilie des Alexandriners Makarios, beide Beiträge in Ders. (Hg.), Makarios-Symposium über das Böse, Wiesbaden 1983, 36-46; 99-308) besondere Popularität erlangt haben, die auch in gnostischen Vorstellungen zu finden ist. Daß in gnostischen Strömungen die Auseinandersetzung mit dem Bösen und dessen Beseitigung zum zentralen Thema ihrer Lehre geworden ist, ist allgemein bekannt (Carsten Colpe, in: Ders. und Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hgg.), Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen, Frankfurt/M. 1993, 35-62), immer noch unzureichend ist die Frage nach der Verarbeitung dieses Themas in der gnostischen Ikonizität behandelt worden, obwohl Konsens darüber besteht, daß Mani (216-276?) es war, der das Bildliche in seinem *Ārdahang* zum wichtigen Medium religiöser Botschaft erhoben hatte (L. J. R. Ort, Mani, Leiden 1967, s. Register: Ardahang; Peter Nagel, Ζωγραφεῖν und das »Bild« des Mani in den koptisch-manichäischen Texten, in Hermann Goltz (Hg.), Eikon und Logos 1/FS Konrad Onasch, Halle/Saale 1981, 199-238) und damit einen wichtigen Ansatz für die Entstehung der christlichen Ikonographie geliefert hat, aus der auch die bis heute funktionierende, aus dem persischen Dualismus resultierende Symbolik der Farben: Schwarz = das Böse, Weiß = das Gute entstanden ist.

78 Die nach den Emery- (Ballana and Qustol (A. 42) Ausgrabungen rekonstruierten Pferde mit der Orginalausstattung befinden sich heute im Kairo-Museum (vgl. Abb. in Emery, Nubia [A. 42], Pl. VII) und seit neuesten auch in Nubia-Museum in Assuan.

79 Dazu schon Scholz, Kuschitische Umwelt (A. 42), 324ff.

80 Emery, Nubia (A. 42), 213; s. auch Piotr O. Scholz, Nubien. Geheimnisvolles Goldland der Ägypter, Stuttgart 2005, 91ff.

vielerorts, auch hier kannte man seit langem nicht nur Sattelbaum, sondern auch Steigbügel.[81]

Das Pferd wurde zum Reittier des Horus[82] und deshalb auch zum Symbol des siegreichen Königs, des irdischen Horus.[83] Man erkennt an dieser Aufwertung, daß das Pferd schon in vorchristlicher Zeit Sakralität erlangt hatte, die dann im christlichen und auch im islamischen Kulturkreis – unter etwas anderen Vorzeichen – fortlebte.[84] Den Reiterheiligen kam eine besondere Rolle im Kult zu, sie folgten als *militia Christi* ihren gnostisch-geistigen Athleten-Vorbildern.[85] Die besondere Erhabenheit des siegreichen Reiters wurde durch Zäumung, Sattel, Schabracke, prunkvolle Ausstattung seines Pferdes mit kleinen Rasseln, einer Glocke und Riemen mit Rosettenverzierungen (so in der Darstellung in Faras) hervorgehoben.[86] Dem paßte sich die Ausrüstung des Reiters an, zu der Schild und oft (Kreuz)Speer/Lanze gehörten, um den Feind zu besiegen. Die Reiterheiligen, die mit ihrer Ausrüstung ihre Feinde, denen sie sich schon von weitem durch ihre Rasseln und die Glocke ankündigten, in Schrecken versetzten, werden als Kämpfer gegen das Böse, gegen die Übel dieser Welt, die häufig in der Gestalt des Drachens versinnbildlicht wurden, dargestellt.

1.1.2. Das Motiv des Übeltöters geht im Niltal auf Horus zurück, der im bekannten Fenstergitter aus Bawit (heute Louvre) (Abb. 2)[87] als Sieger über Krokodil/Drachen, der Verkörperung von Seth – der als das Böse schlechthin verstanden werden kann – dargestellt wird.[88] Es entstand ein Topos, der sich aus verschiedensten Quellen speiste; die biblisch-apokryphe Tradition des

81 Scholz, Kusch-Meroë-Nubien, ANTIKE WELT, Sonderheft 1986/87, 118, 125ff., Abb. 167, 178; Ders., Nubien (A. 80), Abb. XX.

82 Bergman, Horus (A. 32), 17ff.

83 Bergman, Horus (A. 32), 19; s. auch Erik Hornung & Elisabeth Stachelin (Hgg.), Skarabäen und andere Siegelamulette aus den Basler Sammlungen, Mainz 1976, 131.

84 Faras, EI[2] II (1965) 784-787 (F. Viré); G. Rex Smith, Medieval Muslim horsemanship, The British Library, London 1979.

85 Han J. W. Drijvers, Athleten des Geistes, in Jacob Taubes (Hg.), Religionstheorie und politische Theologie 2, Gnosis und Politik, München/Paderborn 1984, 109-120.

86 Hierzu besonders die apotropäische Bedeutung und Geschichte der Glocke, vgl. Musik in Geschichte und Gegenwart, hg. von Friedrich Blume, Kassel u. a, Band 5 (1956) 267-291, besonders 267ff.

87 Abb. auch in AK (Gustav-Lübcke-Museum der Stadt Hamm) Ägypten. Schätze aus dem Wüstensand, Wiesbaden 1996, Kat.-Nr. 17, S. 84.

88 Seth, der Widersacher und Bruder des Horus (Emma Brunner Traut, Alt-Ägyptische Märchen, Köln/Düsseldorf 1963/1991[10], Nr. 13) wird Typhon gleichgesetzt (Theodor Hopfner, Plutarch über Isis und Osiris, Prag 1940-1941 [Nachdruck Hildesheim 1991], 309f.), der wiederum sowohl in den mythischen, als auch in späteren ikonischen Überlieferungen mit dem Drachen identisch ist.



Abb.2: Übeltöter als Horus: Fenstergitter aus dem 4. Jh., heute im Louvre in Paris (Département des antiquités égyptiennes, InvNr. E 4850).

Danielbuches[89] zeichnet das prototypische Bild des Siegers über den Drachen, was sich später die gnostische Literatur zu eigen machte (z. B. im »Perlenlied« der *Thomasakten*[90]). Berücksichtigt man weiter die schon erwähnte apokalyp-

89 Otto Plöger, Zusätze zu Daniel, JüdSchriftHell-römZ, Gütersloh 1973, I,1, S. 84ff., dazu s. auch 64ff.

90 Han J. W. Drijvers, Thomasakten, in: Neutestamentliche Apokryphen, hg. von Wilhelm Schneemelcher, Band II, Tübingen 1989, 344-348 (besonders 109:21-34, 111: 57-61), s. auch 315-319. Die gnostischen Voraussetzungen (s. o. A. 77), die in der nubischen Ikonographie vorkommen (Scholz, Gnostische Elemente in nubischen Wandmalereien: Das Christubild, Nubica I-II (1987-1988) 565-584; Ders., Das nubische Christentum und seine Wandmalereien, in: Stefan Jakobielski & Piotr O. Scholz (Hgg.), Dongola-Studien (A. 29) , 177-51) setzen sich auch bei den Reitervorstellungen, besonders bei den Drachenkämpfern durch. Die Tatsache, daß schon im *Decretum Gelasianum* (6. Jh.) die Georgslegende verboten wurde, weil sie angeblich häretische Inhalte (man könnte auch von gnostischen sprechen) vermittelte (Merkelbach, RAC 4 (A. 94), 245f.), spricht für die Einbindung an die sog. gnostische Kunst.

tische Tradition, in der der Erzengel Michael (Off. 12:7ff.) zum Drachentöter wird und deshalb seine Darstellung sich auch in Faras auf der anderen Seite des Südwesteingangs der Kathedrale befindet, um mit Merkurios eine programmatische Einheit zu bilden (Abb. 3),[91] so erkennt man die Vorbilder, die sich zum klassischen Drachentöter entwickelt haben, der allgemein mit der Gestalt des hl. Georg assoziiert wird,[92] auch wenn er nur einer von vielen war, die als Reiter mit dem Drachen kämpften. Der hl. Georg scheint in der christlichen Ikonographie für den Übeltöter charakteristisch geworden zu sein, obwohl – wenn die Beischrift fehlt – seine spezifischen Erkennungszeichen gegenüber anderen Reiterheiligen nicht sonderlich ausgeprägt sind. Trotz des für ihn charakteristischen *Schimmels* kommt es im Abendland in späteren mittelalterlichen Beispielen dazu, daß er auch einen *Fuchs* reitet.[93] Daraus folgt, daß Reiterheilige in ihrer ikonographischen Festlegung austauschbar sein konnten. Das eigentliche Wesen der Reiterheiligen liegt in ihrem Sieg über den Drachen.[94]

Die Etymologie des Wortes Drache[95] geht auf δράκων zurück und bedeutet eigentlich Schlange, wie es auch in der Offenbarung (12: 9) heißt:

> Da wurde der gewaltige Drache gestürzt, die alte Schlange, genannt Teufel und Satan, der die Welt verführt –.[96]

Religionsphänomenologisch umfaßt dieser Begriff – nicht nur in der biblischen Umwelt – eine breite semantische Skala, die Interpretationen großen Raum

91 Vgl. Seipel, Faras (A. 2), Nr. 27, S. 95-97 [M. Łaptaś]. Zwar fehlt in der Inschrift der Engelsname, man kann aber aufgrund der Bezeichnung Archangelos und dem ikonographischen Kontext davon ausgehen, daß es sich um Michael handelt (anders S. Jakobielski, der sich für Gabriel ausspricht).

92 Lutz Röhrich, Drache, EM III (1981), 795ff.; Flood, Sankt Georg (A. 51), 599ff.

93 In Folge der wachsenden Zahl der Reiterheiligen erscheint im Spätmittelalter St. Georg auf einem fuchsfarbenen Pferd, um St. Martin den Schimmel zu überlassen (Erna und Hans Melchers, Das grosse Buch der Heiligen, München 1996, 244), was aber die byzantinische und orientalische Ikonographie nicht berührte.

94 Die Lit. über Drachen ist sehr umfangreich, ich verweise auf die verwendeten und auf die Gesamtdartellungen: Reinhold Merkelbach, Drachen, RAC 4 (1959) 226-250; Paul Newman, The Hill of the Dragon. An enquiry into the nature of Dragon legend, Totowa & New Jersey 1979; Röhrich, EM III (A. 92), 787-820; Margarete Schlüter, »Derāqon« und Götzendienst (Diss. Univ. Köln 1981), Frankfurt/M u. a. 1982, besonders 14-61; J. W. van Henten, Dragon, in: Dictionary of Deities and Demons in the Bible, Leiden 1995, 504-9; J. Beltzer, Neues Bibel-Lexikon, hg. von Manfred Görg, Band 1, Zürich u. a. 1991, 444-46; Winder McConnell, Mythos Drache, in Müller & Wunderlich, Mittelalter-Mythen (A. 33) (1999) 171-183.

95 Röhrich, EM III (A. 92), 789f., Schlüter, »Derāqon« (A. 94), 14ff.

96 S. dazu Heinrich Kraft, Die Offenbarung des Johannes (HdbNT 16a), Tübingen 1974, 167f. M. E. könnte man hier der Frage der Relation zwischen den Engeln und Heiligen (eventuell ihrer Emanationen?) nachgehen, was aber den Rahmen sprengen würde. Es ist aber unzweifelhaft, daß die Angelologie sowohl für die religiöse Vorstellungen als auch für die Ikonographie in Nubien eine zentrale Rolle spielte.



Abb. 3: Erzengel (Michael?) aus Faras (Pachoras), Wandmalerei aus dem 10. Jh., heute im Muzeum Narodowe in Warschau (InvNr. 149.671).

bietet.[97] Im Laufe der Zeit entwickelte sich die Vorstellung von phantastischen Mischwesen, von denen spätantike und frühchristliche Literatur und Malerei voll sind.[98] Weil der Teufel als Personifikation des Bösen, als großer Verwandlungskünstler galt und gilt, ist es nicht erstaunlich, daß er als Drache erscheint.[99] Für die sich vielseitig wandelnde Darstellung des Bösen ergaben sich also alle nur erdenklichen visionären und phantastischen Aspekte, denen keine Grenzen gesetzt zu sein schienen, wenn man die Rezeption des Drachens in seinen zahlreichen Manifestationen bis in die Gegenwart verfolgt.[100] Aus der ägyptischen Tradition gelangte in die Vorstellung ein Krokodil, aus der orientalischen die von geflügelten Dämonen.[101] Schließlich entstand eine synkretistische Ikonographie, die alle bis dahin bekannte Elemente aufgesaugt und verarbeitet hat. In ihr geht es nicht nur um eine historische Frage, sondern es offenbaren sich in ihr auch tiefenpsychologisch bedingte universalistische, archetypische Wahrnehmungen.[102] Der Drache wird zum Symbol, zur einzigartigen Verkörperung des Wesens des Bösen, das in allen vier Elementen zu Hause ist, weil er fliegen, schwimmen, kriechen und Feuer spucken kann.[103] In seiner Ambivalenz besitzt er eine gewisse Omnipotenz über alle Seinsmöglichkeiten. Man kann ihm – wie dem Bösen – überall begegnen, man kann vor ihm nirgends sicher sein, weshalb der Mensch der Hilfe eines göttlichen Boten (in der Apk. 12 wird der Drache vom Engel vertrieben) oder Heiligen bedarf, um seiner Herr zu werden. Der Kampf mit dem Drachen, der im Frühchristentum und im Mittelalter als tatsächliche immer lauernde Gefahr begriffen wurde, gewinnt eine metaphorische Größe. Der Übeltöter visualisierte sich eigentlich im Unsichtbaren als rettender Reiter, der – im Sinne der »Lebendigkeit des Bildes«[104]

97 Merkelbach, RAC 4 (A. 86), 233ff.; Röhrich, EM III (A. 92), 788; Hans Egli, Das Schlangensymbol, Olten/Freiburg i. Br. 1982.

98 Röhrich, EM III (A. 92), 790f.; Jurgis Baltrušaitis, Das phantastische Mittelalter, Frankfurt/M. u. a. 1985, 192-252; Hans Schöpf, Fabeltiere, Graz 1988, besonders 106-112, 135-163.

99 Die Lit. über den Teufel und sein Wesen ist umfangreich, neben dem Klassiker Gustav Roskoff, Geschichte des Teufels, Leipzig 1869 (Nachdruck: Nördlingen 1987), siehe auch Erwin Reisner, Der Dämon und sein Bild, Frankfurt/M. 1947/1986, besonders 73ff.; Alfonso di Nola, Der Teufel, München 1990, besonders 49-236; Colpe, Das Böse (A. 77), 63-98.

100 John Clute & John Grant (Hgg.), The encyclopedia of fantasy, London 1997, 295ff.

101 Volkert Haas, Magie und Mythen in Babylonien, Gifkendorf 1986, 194ff.; Othmar Keel, Drachenkämpfe noch und noch im Alten Orient und in der Bibel, in Sanct Georg (A. 51), 14-26.

102 Joseph L. Henderson, Der moderne Mensch und die Mythen, in: Carl G. Jung u. a., Der Mensch und seine Symbole, Olten 1968/1979[8], 122f.; di Nola, Der Teufel (A. 99), 23ff.; EM 3 (A. 92), 813f.

103 Röhrich, EM 3 (A. 94), 790; s. o. A. 94.

104 Die umfangreiche Problematik der »Lebendigkeit des Bildes« habe ich zu thematisieren versucht in: Lebendigkeit der Bilder als Bestandteil der Frömmigkeit des orientalischen Christentum. Ein Entwurf (eine baldige Veröffentlichung ist vorgesehen). Es handelt sich um ein Phänomen, das im Alten Ägypten längst bekannt war [Cyril Aldred, LÄ 1 (1975) 793-795;

– stellvertretend für den Beter den Kampf gegen das Böse, gegen alle Personifikationen des Teufels, auf sich nahm. Damit scheint sich aber auch die Fortsetzung einer gewissen doppelten »Lebendigkeit des Bildes« – die schon im Alten Ägypten bekannt war – zu offenbaren, auch das Böse ist ständig anwesend und lebendig.

Deshalb kann gefragt werden: wer ist eigentlich der, der von Merkurios besiegt wird? Ob man im Sinne von Michałowski (und Górecki) antwortet, hängt davon ab, ob man von einer eindeutigen Darstellung des Julian Apostata (332-363) ausgehen kann und weiter von der Frage, für wen im übertragenen Sinn der abtrünnige Kaiser steht.

In solchen Zusammenhängen sind historische Tatsachen unerheblich, die ein anderes Bild des Kaisers als die christlich-patristische Tradition es überliefert, zeichnen.[105] Die frühchristliche Kirchentradition, die auch für die Entstehung der christlichen Ikonographie des alleinigen Herrschers des römischen Imperiums (seit 362) berücksichtigt werden muß, ist entscheidend für die Rezeption des heute sehr differenziert gesehenen Kaisers.[106] Gregor von Nazianz (um 275-390)[107], sein Zeitgenosse, schrieb niederschmetternde Reden gegen Julian, die man stellenweise im Wortlaut lesen muß, um sich bewußt zu werden, wie sie damals rezipiert werden konnten.[108] In seiner ersten Rede stellt er u. a. fest:

> Und damit meine Rede noch feierlicher ist, rufe ich euch alle, ihr himmlischen Kräfte, euch alle, ihr Engel, die ihr den Sturz des Tyrannen bewirkt, die ihr nicht einen Seon, König der Amorrhäer, nicht einen Og, König von Basan, die nur unbedeutende Herrscher waren und nur Israel, einen kleinen Teil der Erde, bedrängt hatten, vernichtet habt, sondern den Drachen, den

grundlegend Erik Hornung, Die Tragweite der Bilder. Altägyptische Bildaussagen, Eranos-Jahrbuch 48 (1978) 183-237] und sich in der koptischen Frömmigkeit fortgesetzt hat, in der die koptischen Quellen von »lebendigen Fresken (Bildern)« sprechen (C. Detlef G. Müller, Die Homilie über die Hochzeit zu Kana und weitere Schriften des Patriarchen Benjamin I. von Alexandria, Abh. Heidelberger Akad. Wiss., Heidelberg 1968, 26f.).

105 Neben der klassischen immer noch unentbehrlichen Biographie von Joseph Bidez, Julian der Abtrünnige (französisch 1930), München 1940 s. auch Richard Klein (Hg.), Julian Apostata, Darmstadt 1978; René Braun et Jean Richer (Hgg.), L'Empereur Julien. (I) De l'histoire à la légende (331-1715). Études rassemblées, Paris 1978, (II) De la légende au mythe, Paris 1981; Adolf Lippold, Iulianus, RAC 19 (1999) 442-483 (mit Lit.).

106 Klaus Rosen, Kaiser Julian auf dem Weg vom Christentum zum Heidentum, JbAC 40 (1997) 126-146. Man kann bei allem Verständnis für die Position des Kaisers, das heute von vielen Historikern gezeigt wird, nicht verkennen, daß der Kaiser nicht zimperlich war, was z. B. Morde – auch in der eigenen Familie – anlangte.

107 Zusammenfassend mit Lit.: Justin Mossay, TRE 14 (1985) 164-173; Siegmar Döpp und Wilhelm Geerlings (Hgg.), Lexikon der antiken christlichen Literatur, Freiburg u. a. 1998, 262-266 (C. Hartmann).

108 Gregor von Nazianz, Reden 1-20, übersetzt und bearbeitet von Philipp Haeuser, BKV 59, München 1928, 71; s. dazu J. Bernardi, Les invectives contre Julien de Grégoire de Nazianze, in Braun & Richer (A. 105), 89-98.

Apostaten, den Hochmut der Assyrer, den gemeinsamen Widersacher und Feind aller, den weithin herrschenden Wahnsinn und Schrecken der Erde, den vielfachen Gotteslästerer.

Es ist nicht eindeutig, daß das biblische Bild des Drachens dem des Kaisers gleichgesetzt wird. In den weiteren Ausführungen Gregors von Nazianz werden alle nur erdenklichen rhetorischen Schmähungen verwendet, die die feindselige Haltung der Christen gegenüber dem abtrünnigen Kaiser für die weiteren Jahrhunderte bestimmt und die Legendenbildung bis hin zur *Legenda aurea* gefestigt haben.[109] In den legendären Erzählungen nimmt der hl. Merkurios – der über die Übersetzungen ins Lateinische auch im Abendland bekannt geworden ist – eine besondere Stellung ein. Christus (in späteren Versionen die Muttergottes) verkündet Basilius d. Gr., dem Zeitgenossen Julians (*Vita des heiligen Basilius* von Pseudo-Amphilochius) in einer Traumvision, daß er den Geist des hl. Merkurios beauftragt habe, die »Schlange«, den abtrünnigen Kaiser, zu töten![110]

Der hl. Merkurios, von dem noch die Rede sein wird, ist in diesem Kontext nur noch von sekundärer Bedeutung; viel wichtiger erscheinen zwei andere Aspekte, die sich mit Julianus verbinden. Der erste bezieht sich auf seine positive Einstellung zum Mithraismus und zum Helios-Kult, der zweite berührt den Kern der Trauerrede des Philosophen und Freundes des Kaisers, Libanios (Ort. XVIIf., XXIV), in der er – wie Bidez zusammenfassend formulierte[111] –

den Toten als Auserwählten der Götter und Wohltäter der Menschheit beweint und kurz darauf den christlichen Soldaten brandmarkt, der seiner Meinung nach in verräterischer Weise den Kaiser mit der Lanze durchbohrt hatte.

Beide Aspekte spiegeln sich in der Legende wider, der christianisierte Sonnenreiter durchbohrt den Drachen, die Schlange, den Feind des Christus, d.h. den Julian Apostata.

Die von Górecki[112] publizierte Rekonstruktion erlaubt, sich von der unter den vorderen Hufen des Pferdes liegenden Gestalt eine Vorstellung zu machen, also von dem, was in dem erhaltenem Fragment kaum noch zu erkennen ist. Eine Inschrift ist nicht zu sehen; ob es sich also tatsächlich um den abtrünnigen Kaiser handelt, muß daher offen bleiben, obwohl, wie gezeigt worden ist, für ihn auch jede andere Personifikation des bösen Gottesfeindes[113] stehen kann.

109 Richard Förster, Kaiser Julian in der Dichtung alter und neuer Zeit (Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte, V,2), Berlin 1905; Braun & Richer (A. 105), besonders 231-425.

110 Bidez, Julian (A. 105), 358.

111 Bidez, Julian (A. 105), 355.

112 Górecki, Saints militaires (A. 47), 197, Abb. 10 (eine weitere Rekonstruktion findet sich auch bei Elisabeth Lucchesi-Palli, Some parallels to the figure of St. Mercurius at Faras, in Cambridge, 162-169, Abb. 1).

113 Wolfgang Speyer, Gottesfeind, RAC 11 (1981) 996-1043, besonders 1028f.

In erster Linie ist deshalb die programmatische Aussage entscheidend, daß der heilige Reiter immer über alle erdenklichen Formen des Bösen den Sieg davon tragen wird. Sollte tatsächlich Julian Apostata als Verkörperung des Bösen in Pachoras dargestellt worden sein, so liegt die Gleichsetzung des Reiters mit dem hl. Merkurios sehr nahe.

1.2. Merkurios (wahrscheinlich aus syrisch Mār Qorios) gehört der christlich-orientalischen Tradition an.[114] Daß er auch im Abendland bekannt wurde, verdankt er seiner Verbindung zu Julian Apostata und der lateinischen Version seiner Vita.[115] Man kann nicht ausschließen, daß die Trauerrede des syrischen Philosophen Libanios (314-393)[116] – immerhin eines Zeitgenossen des Gregor von Nazianz und anderen schreibenden christlichen Feinden des umstrittenen Kaisers – Tatsachen widerspiegelt. Daß es im römischen Heer im Krieg gegen Persien Christen als Soldaten gegeben hatte, steht ebensowenig zur Debatte, wie ihre Feindschaft gegenüber dem *pontifex maximus*, der sich als der Alleinherrscher über das Römische Imperium verstand.[117] Aus diesen Gründen kann ein Attentat durch Christen nicht ausgeschlossen werden, was für die rhetorischen kaiserfeindlichen Tiraden der christlichen Schriftsteller eine Erklärung wäre. Man wollte möglicherweise versuchen, eine der größten Sünden, einen Mord am Herrscher, zu legitimieren, in dem man die Beseitigung eines Teufels, zu dem Julian Apostata geworden war, zu einer christlichen Pflicht erklärte.

Merkurios gehörte in Ägypten und im Niltal zu den sehr populären Heiligen, wofür viele im Umlauf befindliche Versionen seiner Legende sprechen.[118] Er war aber nicht der einzige orientalische Reiterheilige, den man im Niltal verehrte; es gab auch andere, im Abendland kaum, wenn nicht sogar unbekannte.[119] Die schriftlichen und ikonographischen Quellen nennen neben den im Niltal populären Heiligen wie Georg[120] und Theodor[121] z.B. auch Apollo (Apoli),

114 LThK 7 (1998) 145f. (Hans Reinhard Seeliger); De Lacy O'Leary, The saints of Egypt in the Coptic calendar, London/New York 1937, 201f.; K. G. Kaster, LChI 8 (1976) 10-13.

115 Neben der Untersuchung von Förster, Kaiser Julian (A. 109) kann noch auf die Abhandlung von Käte Philip, Julianus Apostata in der deutschen Literatur (Berlin/Leipzig 1929) hingewiesen werden.

116 Libanios, Autobiographische Schriften, hg. und übersetzt von Peter Wolf, Zürich/Stuttgart 1967, s. Einleitung 7-23.

117 Lippold, RAC 19 (A. 105), 479.

118 Tito Orlandi, La leggenda di S. Mercurio e l'uccisione di Giuliano, Studi copti, Milano 1968; Ders., Passione e miracoli di S. Mercurio, Milano 1976; s. auch Frend, Fragments (A. 50).

119 Vieles deutet darauf hin, daß einige orientalische Reiterheilige im Abendland in der Zeit der Kreuzzüge (Peter Pfister, Die Verehrung des hl. Georg im Westen, in AK Sanct Georg (A. 51) 64ff.) besonders intensiv rezipiert wurden, was sich sowohl in Legenden als auch in der Ikonographie manifestierte (M. Restle, LMA 5 (1992) 1528, unzureichend); s. auch Sylvia Hahn, Die Ikonographie des hl. Georg, in Sanct Georg (A. 51), 92-96.

120 O'Leary, The saints (A. 114), 140-145; Theofried Baumeister, Martyr invictus, Münster 1972, 90f.

Basilides, Claudius Stratelates, Menas, Philotheos, Phoibammon, Sisinnios, Viktor.[122] Sie alle werden als Reiter dargestellt, die ältesten Beispiele dieser Ikonographie stammen aus Ägypten,[123] was sich für den auch in Byzanz verbreiteten Typos präjudizierend ausgewirkt zu haben scheint[124]. Ohne auf die Breite der Problematik der Reiterheiligen einzugehen, muß es in diesem Rahmen genügen, sich dem hl. Merkurios und seiner Rezeption in Nubien zuzuwenden.

1.2.1. Der hl. Merkurios gewann in Nubien, aber auch in Äthiopien besondere Bedeutung. In Ländern des alexandrinischen Patriarchats tritt er auch in islamischer Zeit als Beschützer der Christen und als Initiator des Kirchenbaus auf, den die Kalifen unter seinem Einfluß sogar gestatteten.[125] Trotzdem erreichte er niemals die Popularität des hl. Georg, der traditionell bis heute in der äthiopischen sakralen Malerei zu finden ist.[126] Die nubischen Quellen, die angesichts der weitergehenden Forschungen noch nicht vollständig sind, lassen annehmen, daß dieser Reiterheilige in Nubien einen besonderen Stellenwert hatte und fast zu einem Patron dieses Landes wurde. Legendäre schriftliche Berichte über ihn sind in Qasr Ibrim gefunden worden,[127] ikonische in fast allen auf uns übergekommenen Denkmälern der nubischen monumentalen Malerei. So begegnet uns Merkurios in den Bildnissen in Abd el-Qadir[128], Abdallah Nirqi[129], Alt-Dongola[130], um die wichtigste Fundorte zu nennen. Ob es sich dabei immer zugleich um einen Heiligen handelt, scheint nicht eindeutig zu sein, obwohl eine pauschalisierende Tendenz besteht, alle diese Darstellungen als die des hl. Merkurios zu bezeichnen.[131] Elisabeth Lucchesi-Palli hat sich

121 O'Leary, The saints (A. 114), 262-265; Theofried Baumeister, Der heilige Theodor in Nubien, in: ISNS Heidelberg 1982, 211-217.

122 Die Reihenfolge ist aus praktischen Gründer alphabethisch angegeben, um das rasche Auffinden in O'Leary, The saints (A. 114), 80f., 101ff., 111, 194ff., 228ff, 258f., 278ff. zu erleichtern.

123 C. C. Walters, Monastic archaeology in Egypt, Warminster 1974, Abb. XXXII, XXXVI, XXXVII, 41, und die schon zitierten Beispiele bei Leroy (A. 66) und van Moorsel (A. 66).

124 Belting-Ihm, Heiligenbild (A. 19), 91ff.; man kann m. E. nicht ausschließen, daß es im Laufe der Geschichte zu einem Versuch gekommen ist, die Reiterheiligen mit ihren heidnisch-orientalischen Namen zu christianisieren (Erik Peterson, Frühkirche, Judentum und Gnosis, Darmstadt 1982, 64-87) bzw. auszutauschen, dafür spricht ihre abendländische Rezeption.

125 Reineri, Santi guerrieri (A. 65), 109-118, besonders 114ff.

126 Jan R. Hakemulder, Der heilige Giyorgis (Georg) – ein Hauptthema der äthiopischen Kirchenmalerei, HERMENEIA 5 (1989) 89-101.

127 Frend, Fragments (A. 50) 66-70 .

128 Friedrich W. Freiherr von Bissing, Die Kirche von Abd el Gadir bei Wadi Halfa und ihre Wandmalereien, MDAI (Kairo) 7 (1937) 128-183 und Tf. 23-35.

129 Paul van Moorsel u. a., The central church of Abdallah Nirqi, Leiden 1975, 54-131.

130 Vgl. Tf. LV,1 in Jakobielski & Scholz (Hgg.), Dongola-Studien (A. 29).

131 Infolge der weiteren und noch nicht abgeschlossenen Ausgrabungen in Alt-Dongola und in Banganarti zeichnet sich eine immer reicher werdende Evidenz für die Popularität des König Merkurios ab; damit auch seinen Namensgebers. Die entsprechenden Veröffentlichungen seitens der polnischen Kollegen wurden angekündigt.

seinerzeit der Darstellung aus Pachoras/Faras zugewandt,[132] ohne jedoch die Grenzen einer ikonographischen Betrachtung zu überschreiten. Sowohl die ikonologische als auch die hermeneutisch-semiotische Perspektive ließ sie bei ihrer Betrachtung außer acht.

Es zeigt sich, daß das Bild des Merkurios in Pachoras zwar mit einer Beischrift versehen ist; es finden sich aber keine Hinweise dafür, daß es sich bei ihm um einen Heiligen *(hagios)* handelt. Kleidung und Attribute (s. u. 2.1.2), besonders die Krone, lassen auch andere Identifikationen zu. Dafür sprechen andere nubische Beispiele, die zwar als Reiter zu identifizieren, darüber hinaus aber kaum eindeutig zu bestimmen sind.[133] Sowohl von Bissing[134] als auch van Moorsel[135] erkennen bei den Beispielen von Reiter(heiligen) in Abd el-Qadir und Abdallah Nirqi keinen eindeutigen ikonischen Hinweis für die Identifizierung mit dem heiligen Merkurios; auch die besiegte Gestalt kann von ihnen nicht eindeutig bestimmt werden[136]. Leider sind auch die neuesten Funde in Dongola zu fragmentarisch, um eine eindeutige Gleichsetzung mit dem Heiligen zu erlauben. Die Einbringung des Merkurios-Bildes als Flankierung des Südeingangs zu der Kathedrale - mit dem parallelen Bild des Erzengels Michael[137] – hebt seine apotropäische Funktion hervor, die sich aber in keiner Weise nur auf einen Heiligen beschränken muß. Auch koptische Schutzamulette stellen z. B. König Salomo dar,[138] woraus folgt, daß schon dem Bildnis eines Königs eine schützende Funktion zugewiesen worden war.

Auch die Namensgebung verdient in der koptischen (= nubischen) Kirche[139], die übrigens noch in Äthiopien fortlebt, Beachtung.[140] Es geht um die Vorstellung von »spirituellen Ahnen« (manchmal spricht man auch von einer spirituellen Vaterschaft), die tief in der altägyptischen Tradition wurzelt,[141] aber

132 Lucchesi-Palli, St. Mercurius (A. 112) 163.

133 Bei der Bestimmung der Reiterheiligen ist zu beobachten, daß man im Zweifelsfall geneigt ist, entweder in jedem reitenden Übeltöter den hl. Georg (Josef Strzygowski, Zeitschrift für Ägyptische Sprache 40, 1902/03, 49-60), oder in Nubien den hl. Merkurios zu sehen.

134 von Bissing, Abd el Gadir (A. 128), 143, 146f.

135 van Moorsel, Abdallah Nirqi (A. 129), 115ff.

136 von Bissing, Abd el Gadir (A. 128), 147.

137 Michałowski, Kathedrale (A. 1), Tf. 49 und dazu Text 129f.; besonders Górecki, Archangel (A. 47); Seipel, Faras (A. 2) 95ff.

138 Bonner, Magical amulets (A. 67), 208ff.; s. auch Müller, Von Teufel (A. 24), 99, Abb. 7.

139 Allgemein in Michael Mitterauer, Ahnen und Heilige, München 1993, 170-182.

140 Friedrich Heyer, Die Kirche Äthiopiens, Berlin/New York 1971, 103; s. auch ders., Vatertum im orthodoxen Äthiopien, in: Hubertus Tellenbach (Hg.), Das Vaterbild im Abendland I, Stuttgart u. a. 1978, 83-94.

141 Jan Assmann, Das Bild des Vaters im Alten Ägypten, in: Tellenbach, ebenda, 17-49.

auch der biblischen nicht fremd ist[142]. Mit der Übernahme des Namens eines geistigen Ahnen (er kann auch göttlich sein)[143] findet eine bewußte Identifizierung mit ihm statt, mindestens möchte man so werden, wie das Vorbild. Das spielte – wie noch gezeigt werden wird – bei den Königsnamen eine besonders große Rolle. Deshalb ist die Frage legitim: Wenn es sich um keinen Heiligen handeln sollte, wer könnte dann mit dem Namen Merkurios auf einer Kirchenwand dargestellt sein?

2. Zu den ältesten Formen der sich herauskristallisierenden Ikonographie gehören in alten Hochkulturen neben den Darstellungen der Götter auch die der Herrschenden. Ihre Bewertung und Klassifikation nimmt in der Forschung einen beachtlichen Raum ein.[144] Zwar wird immer wieder darüber diskutiert, ob es sich dabei um Porträts der Herrschenden im modernen Sinne des Wortes handelt, oder nur um Bildnisse, die der Repräsentation des Königs[145] als Amtsinhaber, als Personifikation und Spiegelbild einer Institution dienen.[146] Bei Repräsentationsbildern der Herrschenden war nicht die Wiedergabe individueller Merkmale eines konkreten Menschen wesentlich, sondern der ikonische Kanon, dessen Botschaft eindeutig zu lesen war. Wenn man – aus heutiger Sicht – gewisse Veränderungen bei alten Königsbildern konstatiert, so kommen in den ikonischen Zeichen, bewußte Grenzziehungen gegenüber den vorherigen Traditionen zum Ausdruck. Man wollte z. B. einen anderen, einen neuen Kanon

142 Lothar Perlitt, Der Vater im Alten Testament, in: Tellenbach, ebenda, 50-101, besonders 70ff.; s. auch Günther Bornkamm, Das Vaterbild im Neuen Testament, ebenda, 136-154, besonders 142ff.

143 Bornkamm, ebenda, 144ff.

144 Beispielhaft sei auf die besonders für das Verständnis des sakralen Königtums und seiner Ikonographie relevanten Veröffentlichungen hingewiesen; immer noch Hans Peter L'Orange, Apotheosis in ancient portraiture, Oslo 1947; Ders., Studies on the iconography of cosmic kingship in the ancient world, Oslo 1953; Peter Stockmeier, Herrschaft, RAC 14 (1988) 877-936 mit allen Verweisen auf verwandte Artikel in RAC und dort zitierte Lit.; Engemann, Herrscherbild (A. 38); Martin Kraatz, Jürg Meyer zu Capellen, Dietrich Seckel (Hgg.), Das Bildnis in der Kunst des Orients, Wiesbaden 1990.

145 Der Begriff »König« wird nicht als Sondertitel, sondern als Gleichsetzung mit »Herrscher« verwendet. Zum Herrschaftsverständnis neben schon zitierter Lit. (s. o. A. 144) s. auch einige Beiträge in: Iring Fetscher und Herfried Münkler (Hgg.), Pipers Handbuch der politischen Ideen, München/Zürich, Band I, 1988, II, 1993, besonders vom Marie Theres Fögen, Das politische Denken der Byzantiner, II, 41-86; Tilman Struve, Regnum und sacerdotium, II, 189-242.

146 In dem Sinne besonders für das Christentum relevant Ernst H. Kantorowicz, Die zwei Körper des Königs (amerik. Orig. 1957), Stuttgart 1992. Beachtenswert die Problematik der Spiegelbildlichkeit des Königs als Abbild des Gottes bzw. der Götter (ideengeschichtlich und theologisch anregend bleibt der Beitrag von Hildegard Urner-Astholz, Spiegel und Spiegelbild, in: Erich Dinkler [Hg.], Zeit und Geschichte, FS Rudolf Bultmann, Tübingen 1964, 643-670). S. auch Moshe Barasch, Gott als Herrscher, in Jacob Taubes (Hg.), Theokratie, München/Paderborn 1987, 248-265; Martin Hengel & Anna Maria Schwemer (Hgg.), Kö-

statuieren, aber nicht porträthafte Züge (wie sich das beispielhaft in der Amarna-Zeit manifestiert hat[147]) festhalten. Der altägyptische Hintergrund darf nie außer acht gelassen werden; er wirkt sich nicht nur auf die sakrale Konzeption der hellenistischen[148], sondern auch der römischen und byzantinischen Herrscher[149] aus. Zahlreiche Spuren davon sind auch im biblischen Verständnis des Königs zu erkennen,[150] die schließlich die christliche Herrscherikonographie bedingte.[151]

Selbstverständlich gehört der Reiter nicht zu den ältesten Topoi dieser Ikonographie. Neben den statuarischen Bildnissen – auch in der Haltung des Siegers über die Feinde[152] – erlangten besonders die thronenden Herrscherdarstellungen[153] allgemeine Kanonizität, denen sich dann, aus dem Orient kommend, die als Wagenlenker[154] und später auch die als Reiter anschlossen. Be-

nigsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt, Tübingen 1991.

147 Dazu schon zusammenfassend in: Scholz, Ägypten. Eine kleine Kultur- und Mentalitätsgeschichte, Köln 1997, 124f.

148 Alexander d. Gr. bleibt als herausragendes Beispiel zu nennen (J. P. V. D. Balsdon, Die »Göttlichkeit« Alexanders (1950), in: Antonie Wlosok (Hg.), Römischer Kaiserkult, Darmstadt 1978, 254-290), ihm folgen die Diadochen, besonders aber die Ptolemäer, die sich ohne ägyptischen Hintergrund, der bei Alexander schon eine Rolle gespielt hatte (Ulrich Wilcken, Zur Entstehung des hellenistischen Königskultes [1938] in: Wlosok (Hg.), Kaiserkult, 218-253), nicht begreifen lassen (zuletzt Werner Huß, Ägypten in hellenistischer Zeit, 332-30 v. Chr., München 2001, 237ff.).

149 Beispielhaft die zwei Aufsatzsammlungen von Wlosok (Hg.), Kaiserkult (A. 148) und Herbert Hunger, Das byzantinische Herrscherbild, Darmstadt 1975.

150 Siegfried Herrmann, Israel, in Fetscher/Münkler I (A. 145), 169-188, besonders 173ff.; s. auch ThWAT IV, 1984, 926-957 (von mehreren Autoren) und Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Band 1, Stuttgart u. a. 1933, 562-595, Lit.-Nachträge X/2, 1008-1014; immer noch beachtenswert Hugo Steger, David rex et propheta (Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft VI) Nürnberg 1961.

151 Marcell Restle, Herrschaftszeichen, RAC 14 (1988) 937-966; Barasch, Herrscher (A. 146), 249ff.; Percy Ernst Schramm u. a., Die deutschen Kaiser und Könige in Bildern ihrer Zeit (751-1190), München 1983; s. auch ders. u. a., Denkmale der deutschen Könige und Kaiser, 2 Bände, München 1962, 1978.

152 In Ägypten ein charakteristischer Topos, den man seit der Narmer Palette verfolgen kann, vgl. hierzu Rolf Grundlach, Der Pharao und sein Staat, Darmstadt 1998, 73-86 (ich habe schon auf den Sachverhalt und die Relevanz der Konzeption von Kantorowicz »The King's two bodies« in: Abu Simbel, in Stein verewigte Herrschaftsidee, Köln 1994, 26 hingewiesen).

153 Zwar sind Bildnisse thronender Herrschaft seit alters im Alten Ägypten belegt (hierzu reicht ein Überblick über beliebige kunstgeschichtliche Monographieen über das Alte Ägypten), die christlichen Herrschaftsvorbilder scheinen aber von der parthischen Frontalität (M. Rostovtzeff) beeinflußt gewesen zu sein (dazu ausführlich mit Lit.-Angaben Scholz, Ikonizität des christlichen Orient, NUBICA ET ÆTHIOPICA IV-V [1994-1995] 1999, 301-336; besonders 312). Es ist nicht unerkannt geblieben, daß der nubischer Herrscher nicht thront, sondern steht oder reitet.

154 Stuart Piggott, Wagon, chariot and carriage. Symbol and status in the history of transport, London 1992, 37-68.

sonders in der Spätantike festigten sich unter dem Einfluß der persischen Herrschaftsikonographie einige ikonische Formen, die auch in die Ikonographie der Reiterheiligen einflossen, die man von der Typologie her nur sehr schwer unterscheiden kann.[155] Sie breitete sich seit dem Hellenismus im Mittelmeerraum aus und ist mit dem Imperium Romanum auch zum Erbe des Abendlandes geworden.[156] Ein Hinweis auf das Jagdbild erscheint nebensächlich, weil sich die meisten Darstellungen der Jagd zu Roß auf Herrscher bezogen[157], die sich in ihrer Typologie kaum von denen des kämpfenden Königs unterschieden haben. Möglicherweise zog man deshalb im Westen das Bild des Reiters als *Adventus* im Triumphzug vor.[158]

Das Zusammenspiel der Idee des Königtums mit seiner Ikonographie kann sich nur mit vergleichbaren religiösen Vorstellungen messen.[159] Man kann behaupten, daß dabei die gleichen Mechanismen mitgewirkt haben, auf die das sakrale Königtum als Grundlage für das Verständnis des »wahren« Herrschers zurückzuführen ist

2.1. Das *sakrale Königtum* gehört zu den auch von der Religionswissenschaft anerkannten klassischen Phänomenen[160], für die das Niltal als paradigmatisch angesehen werden kann[161]. Die vorchristlichen Kulturen südlich Ägyptens

155 Die christliche Symbiose mit heidnischen Vorbildern sowie die Hervorhebung des Reiters als Heiligen macht ihn dem Herrscher, der oft sakral verstanden wurde, vergleichbar. S. dazu Kurt Goldammer, Die Welt des Heiligen im Bilde des Gottherrschers, in: La regalità sacra, Suppl. Numen IV, Leiden 1957, 513-530.

156 Grundlegend mit zahlreichen Beispielen Percy Ernst Schramm, Herrschaftszeichen und Staatssymbolik, Stuttgart 1954-56, z. B. Reiterdarstellungen 798, 847, 858, 923.

157 Weitzmann, Age (A. 44), 83ff.

158 Ernst H. Kantorowicz, The »King's advent« and the enigmatic panels in the doors of Santa Sabina, Art Bulletin 26 (1944) 207-231, deutsch in: Ders., Götter in Uniform, Stuttgart 1998, 91-147; Dagmar Stutzinger, Der Adventus des Kaisers und der Einzug Christi in Jerusalem; in: Herbert Beck und Peter C. Bol (Hgg.), Spätantike und frühes Christentum, AK Liebieghaus, Frankfurt/M., Frankfurt 1983, 284-307; s. auch Piotr O. Scholz, Der Einzug in Jerusalem, in Orbis Aethiopicus (FS Stan. Chojnacki), Bibl. nubica 3 (1990) 1992, 427-466.

159 Herrscherikonographie gehört traditionell zu einem der Hauptthemen der archäologischen (numismatischen) und kunsthistorischen Forschung (bereits zitierte Publikationen von Schramm (A. 151, 156; s. auch A. 144, 146). Sie hat kaum an Aktualität verloren, wenn man in die Betrachtung die gegenwärtigen Bildnisse der politischen Prominenz – ob in Photographie oder in Werken der bildenden Kunst einbezieht.

160 Die Literatur und Diskussion um das Thema des »sakralen Königtum« ist ins Unermeßliche angewachsen. Exemplarisch bleiben die Kongreßakten der IAHR (Rom 1955) La regalità (A. 155). Für die hier präsentierten Ansichten ist auf die zusammenfassenden und mit umfangreicher Bibliographie versehenen Artikel von J. Rufus Fears, Gottesgnadentum, RAC 11 (1981) 1103-1159 und Herrscherkult, TRE 15 (1986) 244-255 (Åke V. Ström, Wolfgang Pöhlmann, Averil Cameron) hinzuweisen. Außerdem s. Burkhard Gladigow (Hg.), Staat und Religion, Düsseldorf 1981; Rolf Gundlach & Hermann Weber (Hgg.), Legitimation und Funktion des Herrschers. Vom Ägyptischen Pharao zum neuzeitlichen Diktator, SchrMainzPhilFakultätsgesell 13, Stuttgart 1992; Jan Assmann, Herrschaft und Heil, München 2000.

161 Marie-Ange Bonhême und Annie Forgeau, Pharao, Sohn der Sonne, Zürich/München 1988;

sind sowohl in kuschitischer als auch in meroitischer Zeit durch eine ausgeprägte Sakralität der Macht zu charakterisieren, die der ägyptischen zwar verwandt war, die aber auch eigene Züge, die den lokalen Charakter zu unterstreichen scheinen, aufwiesen. Der König (meroitisch *qore*) genoß als irdischer Horus, der ihn zum Garanten einer kosmischen Harmonie machte, göttliche Verehrung. Er spendete Heil und Segen, seine bloße Existenz bewahrte sein Land vor dem Chaos,[162] das immer dann auszubrechen drohte, wenn ein neuer König, der zugleich zur Inkarnation des Vorgängers wurde (»der König ist tot, es lebe der König«[163]), zur Orakel-Wahl anstand[164]. Diese Vorstellungen von einer Theokratie[165] haben sich auch auf das Christentum ausgewirkt. Einerseits wird Christus zum »König«[166], andererseits partizipiert der irdische Herrscher an einer charismatischen Heiligkeit, die seinem Amt, dessen Personifikation er darstellt, von Gott verliehen ist[167]. Für diese Auffassung sprechen viele, auch nubische Königsbildnisse, die immer von einer göttlichen Aura umgeben zu sein scheinen.[168]

Die Suche nach Manifestationen des sakralen Königtums führte auch zu den Thronnamen der Herrscher, deren Verbindung zur Götterwelt schon im

Gundlach, Pharao (A. 152); Ders, Weltherrscher und Weltordnung – Legitimation und Funktion des ägyptischen Königs am Beispiel Thutmosis III. und Amenophis III., in: Ders. & Weber (Hgg.), Legitimation (A. 160), 23-50; David O'Connor & David P. Silverman (Hgg.), Ancient Egyptian Kingship, Leiden 1995; Assmann, Herrschaft (A. 160), besonders 76-132.

162 Zum sakralen Verständnis des Königs s. die Nastanseñ-Stele (die neueste Übersetzung von Carsten Peust, in: Otto Kaiser (Hg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Ergänzungslieferung, Gütersloh 2001, 92-101; außerdem s. Scholz, Frühchristliche Spuren im Lande des ΑΝΗΡ ΑΙΘΙΟΨ (Diss. Univ. Bonn 1985) Bonn 1988, 248-297, besonders 276ff.; László Török, Der meroitische Staat 1, Meroitica 9, Berlin 1986 (besprochen von Inge Hofmann in Bibliotheca Orientalis 45 [1988] 581ff.), in dem er u. a. nur von »Ideologie« spricht und das Phänomen des »sakralen Königtums« in Kusch und Meroë außer acht läßt. Hierfür sind marxistische Ansichten verantwortlich zu machen, die sich auch in einigen Artikeln des LÄ (z. B. Königsideologie von Elke Blumenthal, 3, 526-531) niedergeschlagen haben. S. auch Assmann, Herrschaft (A. 160), 32ff.

163 Zum Problem vgl. Kantorowicz, Die zwei Körper (A. 146), 45-61, besonders 51f.

164 Scholz, Spuren (A. 162), 284f.

165 Bernhard Lang, Theokratie: Geschichte und Bedeutung ..., in Jacob Taubes (Hg.), Theokratie, München/Paderborn 1987, 11-28; Günter Lanczkowski/Ludwig Schmidt, Nikolas Staubach, Königtum I-III, TRE 19 (1990) 323-345, besonders 339ff. mit umfangreichen Lit.-Angaben; K. W. Müller, König und Vater ..., in: Hengel/Schwemer, Königsherrschaft (A 146), 21-43.

166 Wilhelm Bousset, Kyrios Christos, Göttingen 1913/1921^2, 240ff.; Barasch, Herrscher (A. 146), 248-266.

167 Zahlreiche Beiträge, die sich nicht nur auf den römischen Herrscherkult beschränken in: Wlosok (Hg.), Kaiserkult (A. 148); grundlegend Manfred Clauss, Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich, Stuttgart/Leipzig 1999.

168 Besonders aussagekräftig erscheint hierzu das Bildnis des Königs in Dongola, dazu mit weiteren Lit.-Angaben Scholz, Nubisches Christentum im Lichte seiner Wandmalereien, OrChr 84 (2000) 178-231, 182ff., Abb. 1.

Alten Ägypten eminent wichtig war,[169] haben lange Zeit das dynastische (besser kontinuierliche)[170], aber auch sakrale Verständnis der Herrschaftsinstitution geprägt. Es ging dabei um eine spirituelle Ahnenschaft/Vaterschaft, die bei den Göttern lag (Kamutef-Prinzip)[171], die sich im Christentum zwar formal veränderte, in ihrem Wesen aber an die uralte Tradition anknüpfte. Man denke einerseits an die davidische Tradition (d. h. an den Jesus-Stamm) der christlichen Herrscher, die diese Tatsache in ihren Kronen zum Ausdruck brachten,[172] andererseits an deren eigene, die sich z. B. in der Namensgebung offenbarte[173].

Schon Michałowski hat in seiner Beschreibung (s. o.) mit Recht auf die alten Quellen hingewiesen, wonach der alexandrinische Patriarch (es handelt sich um Michael I., 744-768) Merkurios als »neuen Konstantin« bezeichnet hatte.[174] Michałowski zog aber aus dieser Tatsache keine weitergehenden Schlußfolgerungen, die bei genauerem Betrachten für die Identifikation des Reiters entscheidend gewesen wären. Eusebius von Cäsarea (264/65-339/40), der Vater der Kirchengeschichte, hat in seiner apologetischen Biographie des Kaisers Konstantin I. (280*/312-337), die man als Beitrag zur politischen Theologie werten kann,[175] das Bild eines von Gott erhöhten Herrschers gezeichnet[176]:

> So hat also Gott selber, der höchste Herrscher der ganzen Welt, Konstantin, den Sohn eines solchen Vaters, zum Herrn und Führer aller erwählt, so daß kein Mensch sich rühmen kann, ihn dazu erhoben zu haben, und dies war nur bei ihm der Fall, da ja die übrigen alle durch die Wahl anderer ihrer Würde teilhaftig geworden waren.

169 Peter Kaplony, LÄ 3 (1980) 641-659.

170 Morenz, Erwählung (A. 11), besonders 136ff.

171 Helmuth Jacobsohn, Der altägyptische, der christliche und der moderne Mythos (1970), in: Ders., Gesammelte Schriften, Hildesheim 1992, 79-116, besonders 87f.; Assmann, Das Bild des Vaters (A. 141), 29ff.

172 Beispielhaft ist dafür die Reichskrone mit dem Bildnis der Könige David und Salomo zu nennen, dazu mit weiterführender Lit. Reinhart Staats, Die Reichskrone, Göttingen 1991, 55f. Abb. 18; s. hierzu Josef Deér, Byzanz und das abendländische Herrschertum (ausgewählte Aufsätze, hg. v. Peter Classen), Sigmaringen 1977, besonders 11-69; s. auch Steger, David (A. 150), 7-23.

173 Mitterauer, Ahnen (A. 139), 125ff., 311ff.

174 Giovanni Vantini, Oriental sources concerning Nubia, Heidelberg/Warszawa 1975, 40. Zu der Bedeutung dieser Bezeichnung s. Eugen Ewig, Das Bild Constantins des Großen (1956) in: Herbert Hunger (Hg.), Das byzantinische Herrscherbild, Darmstadt 1975, 132-192, besonders 143, 191.

175 Carl Schmitt, Eusebius als der Prototyp politischer Theologie (1970), 220-235; Gerhard Ruhbach, Die politische Theologie Eusebs von Caesarea (1974), 236-258, beide in Gerhard Ruhbach (Hg.), Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende, Darmstadt 1976.

176 Eusebius von Caesarea, Ausgewählte Schriften (Übersetzung von Andreas Bigelmair), BKV 9, Kempten/München 1913, 22.

Damit war die Grundlage für das christlich verstandene sakrale Königtum geschaffen worden, die später für die abendländische Welt von Augustinus (354-430) ausformuliert worden ist.[177]

Konstantin wird in der byzantinischen Welt als »Apostelgleicher«, ja sogar als 13. Apostel[178], verehrt und damit zum Heiligen erklärt[179]. Das wurde auch im christlichen Orient in der athanasianischen Tradition der Verehrung des Konstantin fortgesetzt.[180] Daraus ergibt sich, daß der Titel »Neos Konstantinos«[181] keine leere Floskel war, sondern einer Heiligsprechung gleichkam. Wenn also Merkurios, der König der vereinigten Reiche von Nobadien und Makurien, im alexandrinischen Patriarchat diesen Titel trug, so darf man von einer Heiligkeit des Königs sprechen (s. u. 2.2.).

Ob es sich bei seinem Namen Merkurios um seinen Tauf- oder seinen Thronnamen handelte ist unerheblich; in beiden Fällen war der Name verpflichtend. Da es sich historisch gesehen – angesichts der islamischen Invasion – um einen Kampf für die Rettung und Erhaltung des Christentums handelte, spielte dieser Patron in Nubien für die Sicherung des Christentums eine besondere Rolle. Für eine solche Sicht spricht auch die Tatsache, daß auch in Äthiopien die dortigen Nagaśt die Namen heiliger Reiter als Übeltöter übernahmen.[182]

2.1.1. Im Galopp reitende Könige kennt man aus vielen orientalischen Beispielen, besonders bei den sassanidischen Herrschern, die sich in dieser Haltung auch in der sepulkralen Plastik darstellen ließen.[183] Im südlichen Niltal wurde die Tradition der reitenden Herrscher in Siegerpose fast zu den typischen, wenn nicht sogar kanonischen Darstellungen eines Herrschers. Das Bildnis des *basiliskos* Silko auf den Wänden des Kalabscha-Tempels[184] ist paradigmatisch für die Vorstellung der nubischen Herrscher, die große Verwandtschaften zu den kulturellen Manifestationen der Reitervölker aufweisen. Man denke an

177 Hubert Cancik, Augustin als Constantinischer Theologe, in Jacob Taubes (Hg.), Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, München/Paderborn 1985², 136-152.

178 Ewig, Constantin (A. 174), 136.

179 Ioannes Karayannopulos, Konstantin der Große und der Kaiserkult (1956), Hunger, Herrscherbild (A. 174), 109-132, besonders 131f.

180 Karl Friedrich Hagel, Die Lehre des Athanasius von Kirche und Kaisertum (1933), 259-278; Wilhelm Schneemelcher, Athanasius von Alexandrien als Theologe und als Kirchenpolitiker (1950/51), 279-296, beide in: Ruhbach, Kirche (A. 175).

181 Ewig, Constantin (A. 174), 140-145.

182 So z. B. Susneyos (= Sisinnios, 1607-1632), oder Tēwodros (= Theodoros II., 1855-1868), Ernst Hammerschmidt, Äthiopien, Wiesbaden 1967, 64, 66.

183 Ghirshman, Iran II. (A. 43), 104-133, 207-213.

184 Sillko, zuletzt ist die mit ihm verbundene Inschrift in: Fontes historiae nubiorum, hg. von Eide u. a., Bergen, Band 3 (1998) Nr. 317 von Tomas Hägg und László Török publiziert und kommentiert worden, 1147-1153; Abb. 95 in Silvio Curto, Nubien, Stuttgart 1966 (bzw. bei Scholz, Dongola-Studien [A. 29], 207). S. auch Helmut Satzinger, Die Nobaden, in Seipel, Faras (A. 2), 27 (eine neue und sehr sinnvolle Übersetzung der Inschrift).

die Blemmeyer (=Beğa?) und viele andere nomadischen Völker (zu denen wahrscheinlich auch die Nubai gehörten), die in der Spätantike im Raum des Roten Meeres anzutreffen waren.[185]

In der Spätantike, in der der Aufeinanderprall orientalischer mit mittelmeerischen Traditionen Alltag war, ist in einer Zeit immer häufigerer Kriege der »fremde Reiter« zum gewohnten Bild geworden. Der römische Kaiser, der von Feldzug zu Feldzug eilen mußte, wurde auch als der in Kämpfen erprobte, aber auch als triumphierender Reiter dargestellt. So kristallisierte sich eine Typologie heraus, die den siegreichen oder triumphierenden Herrscher als Reiter kannte.[186] Mit der zunehmenden Popularität des Reitens wurde dann der Krieger zu Roß zu einer Selbstverständlichkeit, die sich nicht mehr nur auf gekrönte Häupter beschränkte. Immer aber standen Reiter, später als Ritter, in der Hierarchie höher als andere Soldaten, was auch durch ihre Ausrüstung bedingt war, die in der Ikonographie sichtbar geworden ist.[187] Die christliche Tradition ist an diesen Tatsachen nicht vorbei gegangen, sie hat das Bild des Reiters – ob Herrscher oder Heiliger – integriert und in ihre Ikonographie aufgenommen.

Dennoch erhebt sich die Frage, ob trotz der Verbreitung der Reitkunst einige Attribute erhalten geblieben sind, die erlauben, verschiedene Reiter voneinander zu unterscheiden. Die besonders prächtige Ausstattung von Pferd und Reiter bei dem in Faras dargestellten Merkurios erlaubt möglicherweise einige Besonderheiten herauszukristallisieren, die als ikonische Zeichen eine Bestimmung des Reiters erlauben

2.1.2. Leider läßt der Erhaltungszustand der Wandmalerei keine detailgetreue Rekonstruktion der Komposition zu; dennoch ist die Purpurfarbe der Kleidung des Reiters ein eindeutiges Signifikant. Die Bedeutung dieser Farbe ist sowohl bei den *porphyrogennetoi* (= den im Purpur Geborenen) der Byzantiner als auch bei den Nubiern gleich. Nur Herrschern (Cod. Just. IV 40, 1; XI 9, 3-5) war es erlaubt, purpurgefärbte Stoffe zu tragen.[188] Neben der so gefärbten Kleidung lassen sich noch Saphire und ähnlich wirkende Farben erkennen, die man im biblischen Sinne als Zeichen der Gottesnähe[189] und der Auferstehungs-

185 Robert Timothy Updegraff, A study of the Blemmyes (Diss. Brandeis Univ. 1978), ND mit Bemerkungen von László Török, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, hg. von Hildegard Temporini, Berlin/New York, II 10,1 (1988) 44-106; Weber, Blemmyes (A. 42).

186 Aus der Vielzahl der Kaiserbildnisse als Reiter kann auf den Galerius-Bogen in Thessalonike (Hans Peter Laubscher, Der Reliefschmuck des Galeriusbogens in Thessaloniki, Berlin 1975 und dort zitierte Lit.) oder auf die Schlachtsarkophage (Guntram Koch & Hellmut Sichtermann, Römische Sarkophage, Handbuch der Archäologie, München 1982, 90ff. mit Abb.n) verwiesen werden.

187 Piggott, Wagon (A. 154), 69-122; Restle, Herrschaftszeichen (A. 151), 948ff.

188 OxDicByz 3, 1759f. (mit Lit.); Steigerwald, Purpurprivileg (A. 5), 230ff.

189 Manfred Lurker, Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole, München 1973/1987[3], 87.

erwartung[190] verstehen kann. Neben Saphiren (Bestandteile des Gottesthrones) in der Krone, finden sich auch Rubine, die Bestandteil christlicher Herrschaftskronen wurden.[191]

Die Angriffshaltung des Reiters im Galopp ist durch seinen Speer – leider ist kaum mehr zu erkennen, ob es sich um eine mit Kreuzzeichen versehene Waffe handelt[192] – und Schild kenntlich gemacht. Der Eindruck eines siegreichen Herrschers drängt sich durch den fehlenden Nimbus auf, eine Tatsache, die bewußter Hinweis auf eine konkrete historische Persönlichkeit sein könnte. Gleichzeitig ist aber auch eine apotropäische Funktion des Bildes durch die Glocken am Pferd besonders hervorgehoben worden. Daß dies auch einen realen Bezug hatte, gehört zu den allgemein anerkannten historischen Fakten. Man fand eine solche Ausstattung bei den herrschaftlichen Pferden in den Gräbern von Qustol/Ballana. Es ist bekannt, daß man mit »läutenden« Pferden in den Krieg zog, was Angst erzeugen sollte.[193]

Berücksichtigt man weiter die fortwirkende »Lebendigkeit des Bildes«, so wird verständlich, daß der König wie der Heilige noch aus dem Jenseits wirkungsträchtig bleib, daß seine bildhafte Anwesenheit, ebenso wie seine tatsächliche, das Haus Gottes vor seinen Feinden schützen konnte.

2.2. War aber der historische König Merkurios dazu prädestiniert? König Merkurios (ca. 696-710) – über den das Quellenmaterial immer noch dürftig ist – gehört nicht nur als »neuer Konstantin« sondern auch als erfolgreicher Krieger, der sich gegen die verstärkten Islamisierungstendenzen und Angriffe aus dem Norden zur Wehr setzte, zu den wichtigsten christlichen Herrschern Nubiens.[194] Er vereinigte die beiden bisher selbständigen christlichen Reiche Nobadien im Norden und südlich davon Makurien zu einem Königreich (um 704), was von neuesten Funden in Alt-Dongola bestätigt wird. In beiden Teilen des Staates wurde er verehrt und dargestellt, was die erhaltenen Bildnisse in vielen Kirchen belegen. Er unterhielt intensive Beziehungen zum alexandrinischen Patriarchat[195] und wurde auch von ihm hochgeschätzt. Kirchenpolitisch

190 Gerd Heinz-Mohr, Lexikon der Symbole, Düsseldorf/Köln 1971/1975^5, 101.

191 Schramm, Herrschaftszeichen (A. 156) 93, 399, 458, 605, 851, 1020.

192 Bei kämpfenden Heiligen und Engeln finden sich sehr häufig Kreuzlanzen, vgl. Johannes Georg Deckers, Die Anfänge von Legende, Kult und Bild, in: Sanct Georg (A. 51), 43-53, Abb. 2ff.

193 Hans Hickmann, in Musik in Geschichte und Gegenwart, hg. von Friedrich Blume Kassel u.a,. Band 5 (1956) 267-276; OxDicByz 1, 979. Man denke hier grundsätzlich an die magische Wirkung von Glocken (Hartwig A. W. Niemann, TRE 13 [1984] 446-452, besonders 448f.).

194 Ugo Monneret de Villard, Storia della Nubia cristiana, Roma 1934, 79-83; Stuart C. Munro-Hay, Kings and kingdoms of ancient Nubia, Rasssegna di studi etiopici 39 (1982-1983) 87-139, 97ff.

195 Giovanni Vantini, The excavations at Faras. A contribution to the history of Christian Nubia, Bologna 1970, 186f.

war er eng mit dem sog. Monophysitismus (nach François Nau und C. Detlef G. Müller soll man besser von *Diplophysitismus* sprechen) verbunden. Ob er übergetreten ist, wie das gerne behauptet wird,[196] muß bezweifelt werden, weil das Christentum des nubischen Niltals nur kurzfristig von Melkiten beeinflußt worden war.[197] Dies wird angesprochen, weil man betonen muß, daß Merkurios sich gegenüber den byzantinischen Nachfolgern Konstantins als gleichwertiger und selbständiger Herrscher betrachtete. Das byzantinische Imperium und die dortigen Herrscher empfand man als Konkurrenz, was u.a. mit der grundsätzlichen Einstellung der Kirchen des alexandrinischen Patriarchats zusammenhing. Man kann hoffen, daß die weiteren Forschungen im Raum von Alt-Dongola, die ebenfalls noch von Kazimierz Michałowski initiiert worden sind und inzwischen über 35 Jahre geführt werden,[198] weitere Ergebnisse und Erkenntnisse bringen werden.

Merkurios, in der griechischen Inschrift von Tafa (710) als *Liebhaber Christi* bezeichnet,[199] was an altägyptische königliche Traditionen erinnert, förderte eine intensive Christianisierung, auch durch den Kirchenbau. Sein Name, den er von einem Heiligen, der einen heidnischen Herrscher besiegt hatte, übernahm, widerspiegelt sein Programm. Deshalb gehen die späteren nubischen Bischofsnamen[200] wahrscheinlich auf den König und nicht auf den Heiligen zurück, obwohl beides sinnvoll erscheinen würde. Die mögliche doppelte Bedeutung zeugt von der semantischen Dichte christlicher Ikonizität und erlaubt ohne weiteres vom heiligen König Merkurios zu sprechen.

3. Die Untersuchung hat gezeigt, daß einerseits die Grenze zwischen einem Heiligen und einem Herrscher, der in der vorchristlichen Tradition vergöttlicht worden war und der im Christentum als Mittler zwischen Gott und Mensch fungierte, sehr unscharf ist, andererseits die christliche Konzeption dahin ging, die Phänomena so zu verdichten und zu verbinden, daß ein vielschichtiges Netz entstand, in dem dann die Möglichkeit gegeben war, den Herrscher mit

196 Zu der immer noch intensiv diskutierten Problematik über den Charakter des nubischen Christentums (Martin Krause, Zur Kirchen- und Theologiegeschichte Nubiens, in: Kunst und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit, hg. von Erich Dinkler, Recklinghausen 1970 71-86): monophysitisch (gegenwärtig wird vorgezogen, von »Miaphysitismus« zu sprechen, dazu Dietmar W. Winkler, Koptische Kirche und Reichskirche, Innsbruck 1997, 195-200) oder dyophysitisch, kann festgehalten werden, daß trotz der Versuche von Siegfried G. Richter (Studien zur Christianisierung Nubiens, Wiesbaden 2002, dazu meine Besprechung in OrChr 87 [2003] 248-254) noch keine zufriedenstellende Antwort vorliegt.

197 Scholz, Nubien, TRE 24 (1994) 682-698, besonders 687.

198 Stefan Jakobielski, Polish excavations at Old Dongola, in: Dongola-Studien (A. 29) 1ff.

199 Johann Kraus, Die Anfänge des Christentums in Nubien, Missionswiss. Studien II, Mödling bei Wien 1931, 114f.

200 Stuart C. Munro-Hay, Ethiopia and Alexandria I. (Bibl. nub et aeth. 5), Warszawa-Wiesbaden 1997, 27, 30, 35. Bd. II befindet sich bereits im Druck und wird als Bibl. nub. et aeth. 9 (2005) im Andenken an den 2004 verstorbenen Verf. erschienen.

einem Heiligen gleichzusetzen. Der Herrscher wurde durch Übernahme des Namens des Heiligen *(nomen est omen)* – eventuell als Thronnamen – mit ihm identifiziert. Man folgte der Idee der Personifikation in dem er sich z.B. mit dem heiligen Merkurios gleichsetzte. Entsprechend handelte er; er bekämpfte und vernichtete das Heidnische und Barbarische in Gestalt des mehr literarisch als ikonisch überlieferten Julian Apostata. König Merkurios wurde so zum Retter und Bewahrer der Christenheit, er verkörperte den Geist des Märtyrers Merkurios, der den göttlichen Auftrag erfüllt hatte. Der nubische König Merkurios sollte – auch im theologischen Sinne – den Heiligen repräsentieren.

Das sakrale Königtum, das man heute durch das Prisma säkularer und ideologischer Herrschaftskonzepte zu beurteilen und seines Charismas zu entkleiden sucht, ist eine historische Tatsache. Sie hatte über lange Zeit ihren *Sitz im Leben*, ohne den es weder verstanden noch ikonologisch behandelt werden kann. Es besteht deshalb für mich kein Zweifel daran, daß man in der Gestalt des siegreichen Reiters auf der Wand der Kathedrale zu Pachoras dem Abbild des geheiligten Königs Merkurios begegnet, den man in Nubien an vielen Orten entdeckt hat. Die Darstellung des für die damaligen Menschen *de facto* aus dem Jenseits wiedererschienenen Heiligen in Gestalt des Königs sollte ikonisch die Botschaft vermitteln, daß der Kampf mit den Feinden des Christentums, mit dem Bösen schlechthin, in einer Zeit der Bedrohung des Christentums, aus der das Wandbild entstammt, nicht aufgegeben werden durfte. Gleichzeitig sollte durch die *Lebendigkeit des Bildes* eine magisch-apotropäische Funktion wirken und der geheiligte Merkurios zum Beschützer der Kathedrale werden. Man kann noch weiter gehen und im Bild des kämpfenden Reiters die ewige Botschaft erkennen, daß Heil nur erlangt werden kann, wenn man den wachsamen Kampf mit den bösen Mächten, die im irdischen Leben stets gegenwärtig sind, nie vergißt. Die Erscheinung des heiligen Königs Merkurios wurde zugleich zum Fürbitterbild für alle, die seine Lebensidee zu verwirklichen suchten.[201]

Nachtrag:
In diesem Zusammenhang verdient die von mir nicht mehr berücksichtigte Studie von Piotr Grotowski, The Legend of St. George saving a youth from

201 Diese Untersuchung bemüht sich, die Argumente, Analysen und ikonischen Interpretationen (Lesungen) so kurz wie möglich zu halten. Die zahlreichen Literaturverweise bieten die Möglichkeit, angesprochenen Problemen nachzugehen. Einige Themen werden in künftigen Abhandlungen und Studien für Nubica et Aethiopica behandelt (besonders ist in diesem Zusammenhang auf meine kurz vor dem Abschluß stehende Studie: »Das sakrale Königtum als ikonologisches Problem der nubischen Wandmalerei« hinzuweisen).

captivity and its depiction in art, in Series Byzantina I/Warschau (2003) 27-77 – die ich erst bei der Korrektur (Juni 2005) kennengelernt habe – Beachtung.

Zusätzliche Abkürzungen

A	Anmerkung(en)
AK	Ausstellungskatalog
Bibl. nub. et aeth.	Bibliotheca nubica (et aethiopica), hg. von Piotr O. Scholz, Köln 1985ff./ Warszawa
EM	Enzyklopädie des Märchens, hg. von Kurt Ranke u. a., Berlin/New York, 1975ff.
FS	Festschrift
LÄ	Lexikon der Ägyptologie, hg. von Wolfgang Helck u. a., Band 1-6, Wiesbaden1972-1986
LChI	Lexikon der christlicher Ikonographie, hg. von Engelbert Kirschbaum u. a., Band 1-10, Freiburg im Br. u. a. 1968-1976 (Pb. 1990)
Lexk	Lexikon der Kunst, Leipzig 1987-1994
LMA	Lexikon des Mittelalters, München/Zürich 1980ff.
MMA	Metropolitan Museum of Art
OxDicByz	The Oxford Dictionary of Byzantium, hg. von Alexander P. Kazhdan u. a., 3 Bände, New York/Oxford 1991
ThWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Stuttgart u. a. 1970ff.

Zaza Skhirtladze

The Original Cladding of the Portaitissa Icon

For centuries, the famous icon of Portaitissa and the legend of its appearance at the Georgian monastery of Iviron have occupied a special place in the publications of numerous visitors to Mount Athos. Paying special attention to this legend, the majority of authors say almost nothing about the painted image of the Virgin and the Child on this miraculous icon. If that omission would not seem surprising as far as pilgrim literature is concerned, it definitely is unusual for works showing a scholarly interest in the antiquities of Mount Athos. Nevertheless, pilgrims made the first step in this direction. The first to comment on the icon was Ioannis Komninos, whose note about the existence of the gilt cover on the miraculous icon dates to 1701 and is the oldest extant reference.[1] Komninos was followed by Vasilij Grigorovich-Barskij, who briefly and rather ambiguously described the painted and clad parts of the Portaitissa icon in 1744.[2] Far more valuable are the notes given by the archbishop Timote Gabashvili, who visited Mount Athos several times between 1755-1758 and stayed there at length.[3] Gabashvili was a Georgian traveller, who visited many monasteries and paid the greatest attention to the study and description of the Iviron (figs. 1 and 2). Among the antiquities of the monastery (buildings, murals, manuscripts, and inscriptions), he showed special interest in the history of the Portaitissa icon. A comparison of the versions of the description of this voyage, *Mimoslva* in Georgian (which is a "combination of semi-fictional – documentary prose and a scholarly-historical inquiry"[4]) testifies to the fact that Timote Gabashvili undertook a thorough study to identify the donors of the revetment of the Portaitissa icon. For this purpose, he located some materials

1 Ἰωάννου τοῦ Κομνήνου, *Προσκυνητάριον τοῦ Ἁγίου Ὄρους τοῦ Ἄθωνος* (Ἅγιον Ὄρος, 1984), σελ. 64.
A brief note about the icon is preserved in the work of the French missionary Braconnier, who was active in Thessaloniki in the early eighteenth century, which includes a description of his voyage to the Athonite monasteries in 1706 (Κ. Σιμοπούλου, *Ξένοι ταξιδιώτες στὴν Ἑλλάδα 1700-1800*, τομ. Β' (Ἀθῆνα, 1973), σελ. 45-46.

2 V. Grigorovich/Barskij, *Vtoroe poseshchenie svjatoi Afonskoi gory [The Second Visit to the Holy Mount Athos]*, (St.-Petersburg, 1887), p. 136.

3 T. Gabashvili, *Mimoslva [Voyage]*, ed. by H. Metreveli (Tbilisi, 1955).

4 L. Menabde, *Dzveli kartuli mtserlobis kerebi [Old Georgian Centres of Literary Activity]*, vol. II, (Tbilisi, 1980), p. 232.



1. Mount Athos. Monastery of Iviron. View from north-west.



2. Mount Athos. Monastery of Iviron. Chapel of the icon of the Virgin Portaitissa.

in Iviron proper (they seem to be the inscription on the icon and monastic commemorations), though later he supplemented and partially revised his study. As the notes of the *Mimoslva* versions concerning the miraculous icon were written at different times, they differ from one another. These versions include the following:

version A (Ms H-842, 1756):

> [ხატი] მძიმედ მოუჭედია ათაბაგის ყვარყვარეს ძეს ქაიხოსროს, ათაბაგსა ქართლისასა და ამირსპასალარსა სამცხისასა, ჯაყელ-ციხისჯვარელსა. წელ-ნი წარსრულ არს მას აქეთ 263.
>
> '[The icon] was heavily clad by Kaikhosro, atabag of Kartli and amirspasalar of Samtskhe, Jaq'el-Tsikhisjvareli, the son of atabag Q'varq'vare. 263 years have passed since then".

version **B** (Ms Q-80, 1758):

> [ხატი] მოუჭედია მძიმედ ათაბაგსა და ამირსპასალარსა სამცხისასა, ჯაყელ-ციხისჯვარელსა, დიდის ყვარყვარე ათაბაგის ძესა ქაიხოსროს, დედისიმედის ძეს, წმიდის ქეთეონ დედოფლის დისწულს. მე ეგრეთ ვგონებ, მართალიც არ უწყი.
>
> "[The icon] was heavily clad by Kaikhosro, atabag and amirspasalar of Samtskhe, Jaq'elTsikhis-jvareli, son of atabag Q'varq'vare the Great and Dedisimedi, nephew of the Saintly Queen Ketevan. I think so, I do not know for sure".

version C (Ms S-3244, 1759):

> [ხატი] მოუჭედია მძიმედ ათაბაგსა და ამირსპასალარსა სამცხისასა, ჯაყელ-ციხისჯვარელსა, ყვარყვარე ათაბაგის ძესა ქაიხოსროს, დედისიმედის, მუხრა-ნის ბატონის ასულის ძესა (მე ეგრეთ ვგონებ, წმინდის ქეთეონ დედოფლის დისწულსა).
>
> "[The icon] was clad heavily by Kaikhosro, atabag and amirspasalar of Samtskhe, Jaq'eli-Tsikhisjvareli, son of Q'varq'vare the Great and Dedisimedi, daughter of the patron of Mukhrani (I think, nephew of the Saintly Queen Ketevan).[5]

In version C of his work, Timote Gabashvili inserted a sketch of the Portaitissa icon executed for him by an unknown artist.[6] This image has nothing in

5 T. Gabashvili, op. cit., p. 043. The French translation of T. Gabashvili's description of the Iviron Monastery was edited by M. Brosset in 1851 together with other materials on the history of Georgia. Cf. his *Additions et éclairissements à l'histoire de la Géorgie depuis l'antiquité jusqu'en 1469 de J. C.*, (St. Petersbourg), p. 189/195 (esp. the note concerning the cladding of the icon on p. 193). English translation: Pilgrimage to Mount Athos, Constantinople and Jerusalem 1755-1759, Timothy Gabashvili. Translated & annotated by Mzia Ebanoidze & John Wilkinson, Richmond, Surrey 2001.

6 On this see – T. Gabashvili, op. cit., p. 015-016. According to H. Metreveli, the C version of the text was made after the traveller's return to Georgia. Accordingly, the drawings

common with the icon proper: it is a drawing of the Virgin and Child, which shows only the general aspect of the Portaitissa iconographic type.

In 1782, during the visit to Iviron of the Metropolitan Iona Gedevanishvili, the brethren asked him to read the dedicatory inscription on the Portaitissa icon revetment. This reading, inserted in the travel notes of the Metropolitan, is quite extraordinary and has nothing in common with the text on the icon proper: "*I, the guardian of Dadiani adorned this icon of the Virgin for intercession on behalf of my soul*". Gedevanishvili also states that the identity of the donor is not mentioned in the inscription.[7]

In 1819, according to the instructions of the commission of the Iviron monastery brethren, a new revetment of the Portaitissa icon of the Virgin was executed in Moscow. This is told in the donor inscription placed on the lower frame of the Russian revetment and reads as follows:

Πάναγνε, μῆτερ, Ιβήρων ἡ Προστάτις,
πρόσδεξαι τόντε μετ εὐμενείας κόσμον,
ον προσάγουσι Σῆ πανσέπτω εἰκόνι,
ωσπερ ριτόν μένγε ἀλλ ουν μετ εὐλαβείας
Αννα, Αννα, Κομίσσης Παύλου καδ Αναστασίου εὐγενῶν,
εἰς μνήμην αὐτῶν καὶ ερατῶν τοκέων,
ἐν Μόσχα τῶ αωίθ έτει ἐν μηνὶ Νοεμβρίω
συνεργία ταπείνοῦ Αρχίμανδρίτου Κυρίλλου τοῦ Ιβηρίτου.[8]

All holy Virgin, protectress of Iberians,
kindly accept this adornment,
that is dedicated to your all holy icon,
as to the rhyton, with fear and respect
by Anna, Anna, Paul Coimisses and Anastasios, Noblemen,
for the commemoration of their (souls) and their beloved parents,
Moscow 1819 in November
by the assistance of humble Cyril the Iveronite, Archimandrite.[9]

It seems that for a long time the brethren could not decide whether to cover the icon with the new revetment permanently, as the Russian revetment appears

in the manuscript and the image of the Portaitissa icon among them must have been executed at that time, by his commission. This drawing is added to the publication of Iona Gedevanishvili's journey, edited in 1852 by Pl. Ioseliani.

7 Metropolitan Iona, *Mimosula anu mgzavroba [Journey]*, (Tbilisi, 1852), p. 32.

8 Γ. Σμυρνάκης, *Τὸ Ἅγιον Ὄρος* (ἐν Ἀθήναις, 1903), σελ. 467; G. Millet, J. Pergoire, L. Petit, *Recueil des inscriptions chrétiennes de l'Athos*, I (Paris, 1904), p. 85; Ἰ. Χατζηφώτη, *Παναγία ἡ Πορταϊτίσσα τῆς Ἱ. μονῆς Ἰβήρων τοῦ Ἁγίου Ὄρους* (Ἀθήνα, 1990), σελ. 29-31.

9 A silver candlestick with seven candles, also executed in Moscow and destined to be put in front of the Portaitissa icon on feast days, is connected with the donor activity of the Father-Superior Cyril. The dedicatory inscription on the candlestick, dated 1 April, 1818, is in Slavonic and Greek (Γ. Σμυρνάκης, op. cit., p. 467; G. Millet, J. Pergoire, L. Petit, op. cit., p. 74).

only occasionally in the descriptions of travellers and pilgrims; mostly, the nineteenth-century authors mention the Georgian gilt cover.

Of special interest are the unpublished materials of the journey to Mount Athos undertaken by Platon Ioseliani in 1849, which are kept in the Institute of Manuscripts in Tbilisi (Ms S-3061). Alongside the description of the monastery, they contain references to the Portaitissa icon, providing a brief description and the texts of Georgian and Greek dedicatory inscriptions on its revetment.[10]

By the time Archimandrite Porfirij Uspenskij visited Mount Athos in the 1850s, the icon was already covered by the Russian revetment. Nevertheless, Uspenskij mentioned a Georgian inscription that appeared under the Muscovite cladding.[11]

Materials collected during the scholarly expedition to Mount Athos in 1898, later published by Nikodim Kondakov, give a special place to the Portaitissa icon as well and refer to the old Georgian revetment. Alongside brief descriptions of its painted and chased parts, he published a photo, showing the old revetment of the icon.[12] By that time, the greater part of the icon was covered by a bipartite curtain (upper portion) and an embroidery (lower frame with Georgian dedicatory inscription), as well as an openwork netting, which was made to protect the donations.

A brief note of essential significance for the history of the revetment of the Portaitissa icon is preserved in an interesting work by the bishop Petre Konc'oshvili.[13] He visited the Holy Land and Mount Athos in 1898. Although the description of his voyage does not mention the revetment itself, the narrative shows the attitude of the Iviron brethren towards the miraculous icon and gives an indication of the reason why the Russian revetment remained only a temporary adornment during the nineteenth century: "In the Georgian monastery at Athos, I was told that the Greek brethren of the Iviron monastery had commissioned the revetment for the Iviron Portaitissa icon of the Virgin with the Greek inscription in Moscow, which the Greek Father-Superior had

10 Later, in 1852, the scholar supplemented his edition of T. Gabashvili's *Journey* with the dedicatory inscription of the icon. P. Ioseliani, as he himself stated in the footnotes (Ibid., p. 39, n. 1), was preparing a description of Iviron antiquities for the publication in Russian, although this was never completed.

11 P. Uspenskij, *Pervoe puteshestvie v Afonskie Monastyri i skity v 1845 godu [The First Journey to the Mount Athos Monasteries and Sketes in 1845]*, vol. I (Kiev, 1877), p. 196.

12 N. Kondakov, *Pamjatniki khristianskogo iskusstva na Afone [Monuments of Christian Art on Mount Athos]*, (St.-Petersburg, 1902), p. 166-167, pl. XVII (Cf. also his *Ikonografija Bogomateri*, II (St.-Petersburg, 1915), p. 214-216). The Russian translation of the dedicatory inscription of the icon given here was made by N. Marr.

13 P. Konc'oshvili, *Mogzauroba tsminda kalaks ierusalims da tsminda atonis mtazed [Journey to the Holy City of Jerusalem and Mount Athos]*, (Tbilisi, 1901), p. 164-165.

himself shown me. But they did not dare to take off the old revetment and cover the icon of the Virgin with the new revetment as one of the Greek brethren had a vision not to dare to touch the holy icon, take off the old revetment and put on the new one".[14]

The flow of travellers and lovers of antiquities to Iviron increased subsequently, though the material concerning the Portaitissa icon was not actually enriched. The literature of that period mainly abounds in general notes on the legend of the icon, which occasionally mention the Georgian dedicatory inscription placed on its revetment.[15]

According to the testimony of the Iviron brethren, up to the mid-twentieth century, the icon was clad in the Russian revetment only on three great feastdays: Christmas, Easter, and Assumption. Later, that revetment was not removed and so permanently covered the old chased decoration (fig. 3).[16]

In winter 1993, the monastery synaxis decided to remove the later revetment from the icon. The Portaitissa icon was again visible in its original beauty (fig. 4). It was in such a form, when together with other pilgrims, I saw it in May 1993. Thanks to the benediction of the Father Superior of the monastery, Archimandrite Vasilios, I was given the opportunity to study this highly interesting monument of metalwork.

* * *

Today one can turn to two main sources for the study of the Portaitissa icon revetment – the dedicatory inscription placed on the icon and the Synodicon of the Iviron monastery.

The dedicatory inscription is placed on the lower frame of the icon (figs. 4 and 5). A long text in four lines is embossed on two elongated gold plaques

14 Ibid., p. 165.

15 Cf. the evidence of G. Nadareishvili that the Portaitissa icon is "richly adorned" and that "the icon has an inscription in Georgian [mentioning] among others the decorator of this icon Kaikhosro son of Q'varq'vare" (G. Nadareishvili, 'Kartvelta iveriis monasteri atonzed' ['The Monastery of the Georgians on Mount Athos'], *Mogzauri*, 1903, N. 9, p. 249). For the complete bibliography see: I. Doenis, 'Bibliographie de la Sainte Montagne de l'Athos', in: *Le Millénaire du Mont Athos. 963-1963, Études et Mélanges*, vol. II (Venezia, 1964), p. 351-483.

16 This is why the icon is shown always with its nineteenth-century revetment in the publications of the last six decades; cf. R. Pabel, *Athos. Der Heilige Berg* (Münster, 1940), pl. between pp. 48 and 49; Σωφρόνιος Μόναχος, *Θησαυροὶ Ἁγίου Ὄρους* (Ἀθῆναι, 1958), σελ. 113, πίν. 51; Ch. Dahm, *Athos, Berg der Verklärung* (Burda Verlag, 1959), pl. 14; P. Huber, *Athos. Leben, Glauben, Kunst* (Zürich, 1969), pl. 162; Σ. Πελεκανίδης, *Οἱ θησαυροὶ τοῦ Ἁγίου Ὄρους*, II (Ἀθῆναι, 1975), σελ. 23; E. Amand de Mendieta, *L'art au Mont-Athos* (Thessaloniki, 1977), p. 276, pl. 3; S. Kadas, *Mount Athos. An Illustrated Guide to the Monasteries and their History* (Athens, 1979 – first ed., and 1987 – second ed.), pl. 99; N. Ševčenko, Icons in the Liturgy, *Dumbarton Oaks Papers*, 45 (1991), fig. 25.



3. Portaitissa icon with nineteenth-century Russian cladding.



4. Portaitissa icon with old Georgian cladding.



5. Portaitissa icon. Dedicatory inscription. Detail.

covering the whole central part of the lower frame. The inscription is made in the old Georgian uncial script, *asomtavruli*, in small, beautiful, stylized letters. The lines are divided from one another by narrow horizontal strips and the words by three dots (two dots are occasionally used; it is rare to find the division mark completely omitted). An abbreviation mark, which is a short curved line with enlarged edges, is not always used. The last line of the inscription is partially overlapped by the lower plaque of the icon frame revetment. The text is slightly damaged in two places (first and fourth lines), but still its complete reconstruction is feasible.

I. ქ. ჵ დ(ედო)ფ(ალ)ო, [დ(ე)დ(ა)]ო კ(ა)ცთ მ(ო)ყ(უა)რისა ღ(მრთ)ისაო, ყ(ოვ-
ლა)დ უბიწოო ქ(ალ)წ(უ)ლო მარიამ, შ(ეიწყალ)ე ს(უ)ლი პ(ა)ტრ(ო)[ნი]სა
ჩ(ემ)ისა დიდისა ყ(უა)რყ(უა)რ(ე)ს შვილისა ქაიხოსროსა და მე მონა

II. შ(ენ)ი და ყ(ოვლ)ით(უ)რთ უღონო ქმნილი საბრ(ა)ლო ამბროსი.
გმ(ა)დლ(ო)ბ, რ(ომელმა)ნ ღირს მყ(ა)ვ უღ(ი)რსი ესე მოჭედ(ა)სა და შემ-
კობასა წ(მიდი)სა ხ(ა)ტისა შენისა პორტიატის(ი)სა. ეჰა, დედოფალო,

III. შეი(წი)რე მცირე ესე ჩემი ც(ო)დვილისა მ(იე)რ კადრ(ე)ბ(უ)ლი და
დაიც(ე)ვ ნეშტი ცხ(ო)რ(ე)ბისა ჩ(ემ)ისა უც(ო)დველ(ა)დ და ჟ(ამს)ა
ს(ა)წყ(ა)ლ(ო)ბლისა ს(უ)ლისა ჩ(ემ)ისა გ(ა)ნსლვისასა შემეწიე და უჩინო
ყავნ ყ(ოველ)ნ(ი)ვე ც(ო)დვ(ა)თა ჩ(ე)მთა ჴ(ე)ლით წერილნი და წ(ა)რმა

IV. დგინე ც(ო)დ(ვ)ილი ს(ა)ყდ(ა)რთა ძისა და ღ(მრთი)სა შ(ე)ნისა დ(იდე)ბ(ა)დ ძისა შ(ენ)ისა და თანა დაუსაბამოსა მ(ა)მ(ი)სა [მის(ი)]სა და ყ(ოვლა)დ წ(მიდ)ისა ს(უ)ლისა მისისა, აწ და მ(არა)დის და უკ(უნით)ი უკ(უნისამდ)ე, ა(მი)ნ.

O Queen, Mother of the human-loving God, Holy Virgin Mary, save the soul of my patron Kaikhosro, the son of Q'varq'vare the Great and me, Your slave, wholly weakened Ambrosi. Grace to You, who favored me, unworthy (person), to clad and adorn Your holy icon Portaitissa. O Queen, accept this small gift, ventured by me, sinful (person) and protect the remainder of my life sinlessly and succour me at the time of the expiration of my poor soul, and keep unknown everything done by me before the Throne of Your Son and God, for the Glory of Your Son and the Father without beginning and the Holy Spirit, forever, Amen.

The inscription was published several times in the nineteenth century.[17] Russian[18] and Greek[19] translations also exist. In general, the text of the inscription in these publications is read and interpreted correctly, although each of them has certain defects.

The Synodicon of the Iviron monastery is of equal significance for the data

17 Th. Zhordania, *Kronikebi [Chronicles]*, vol. II (Tbilisi, 1897), p. 314-315; P. Konc'oshvili, op. cit., p. 163; A. Natroev, *Iverskij monastyr na Afone [The Monastery of Iviron on Mount Athos]*, (Tbilisi, 1910), p. 96.

18 P. Uspenskij, op. cit., p. 196; N. Kondakov, op. cit., p. 167; *Vyshnij pokrov nad Afonom ili skazanija na Afone proslavivshikhsja ikonakh [Heavenly Pokrov upon the Mount Athos or the Legends about Famous Icons on the Mount Athos]* (Moscow, 1902), p. 32-33; A. Natroev, op. cit., p. 97.

19 *Βιβλίον ἱστορικὸν περιέχον γεγραμμένεν ἀρχαίαν ἱστορίαν περὶ τοῦ Ἁγιωνόμου Ὄρους τοῦ Ἄθω ἐκ διαφόρων παλαιῶν χειρογράφων βιβλίων. Ἀπανθίσματα ἱστορικὰ διάφορα. Θεοῦ τὸ δῶρον καὶ Δαμασκηνοῦ πόνος Ἐγράφη διὰ χειρὸς Δαμασκηνοῦ μοναχοῦ Ἰβηρίτου ἐν ἔτει σωτηρίῳ 1903. Ἰανοαρίου 10 ἡμέρα Παρασκευῆς.*

This work for pilgrims was compiled by the Archimandrite of the Iviron monastery, Damaskinos. The dedicatory inscription of the old revetment of the Portaitissa icon was translated for him by the Georgian monk Lavrentios. The text is published in: Ἰ. Χατζιφώτη, op. cit., p. 31.

One more inscription "derrière une icône de la Portaitissa", copied by M. Gedeon, is cited in the collection of Christian epigraphy of Mount Athos (G. Millet, J. Pergoire et L. Petit, op. cit., p. 85-86):

Γαβριηλ παλαι πρωτοστατης αυλων | σοι τη παρθενω και μονη παναμωνω | ηγαγε χαιρε, αγγελων θεου λογου | υπερφυα κυησιν και λογον | πασης βροτειου φυτλης προς σωτηριαν | και αναβασιν αειλαμπους αιθερος. | Ουτω Γαβριηλ ιβερ, αθωνοπολος | μονοτροπος, θυτης τε, αγγελοσχιμων | σοφος τε μυστης θειων και ανθρωπινων | ηγγειλε της σης, ανναασα, παρουσιαν | εικονος, θειας παντων παραμυθιας | των μοναζοντων ες τηδε τη μεγιστη | μονη, καλλιστη, απασων λαμπροτατη, | η κτητορας Ιβηρας εσχε τω γε ει, | ανδρας γενναιους, κραταιυοσ τε και θειους | Ευθυμιον τε και Γεοργιον ηρω|σον Ιωαννη πνεοντι τον ζηλον. | Ος δη Γαβριηλ πεζοποντοπορησας | εβαστας αγων σην θειαν γε εικονα | εισω της μονης εξαισιων τω τροπω. | Αλλ, ω παναχηρατε αγνη Παρθενε | βασιλεα τεξασα γης τε και πολου, | πορταιτισσα εξοχως κεκλημενη, | τηρε φυλαττε ιεραν μόνην τηνδε | ασινη, ἀλωβητον, ευθυνουμενην | συν ναοις και τειχεσι και αλλω κοσμω | ινα προσφυγων σκεπη και σωτηρια | εν βιω παντι η και παραθυμια. | α ψ θ ιουνιου κ (1799).

it contains.[20] It is embodied in a collection, compiled in the monastery in 1074 on the order of the Father-superior Giorgi Oltisari (1065-1077) and by the initiative of the archpriest Jacob and hymnographer Zosime, being added to nine other treatises, that form part of the manuscript (Institute of Manuscripts in Tbilisi, Ms A-558[21]). As is known, the collection was originally made in memory of the builders of Iviron monastery. In the course of time, it was supplemented by the remembrances of Georgian donors; ultimately, the collection of these remembrances formed the basis of the synodal records. A part of the 166 commemorations collected in the Synodicon (fol. 183r-312v) was copied in the 1070s by Mikael Daghalisoneli according to the originals embodied earlier in the manuscript. A number of them date to the 1140s and are ascribed to Ioane Taplaisdze; the majority of the remaining commemorations was regularly added to the Synodicon up to 1180, while some of them were appended even later, in the late fifteenth and early sixteenth century.[22] In particular, commemorations NN 162 and 163, written in small minuscule script *nuskhuri* and contained in fol. 208rv, belong to the latter group (figs. 6 and 7).

The text of the first commemoration is as follows:[23]

ესე საცნაურ იყავნ, წმინდანო მამანო და ძმანო, რომელ-ესე ქუემოთცა სწერია: დიდი და სახელგანთქმული საქართველოსა ათაბაგი, სამცხისა სპასალარი, ჯაყელ-ციხისჯუარელ და დიდად წა[რ]ჩინებული პატრონი ყუარყუარე, ნებიერად და ღმრთისმსახურებით ცხორებდა და დღეკეთილობით აღასრულნა ყოველნი დღენი მისნი და სიბერითა კეთილითა უფლისა მიერ მი[ი]ცვალა [ქორონი]კონსა რპვ.

პატრონსა ყუარყუარეს ცოდვანი მისნი შეუნდეს ღმერთმან.

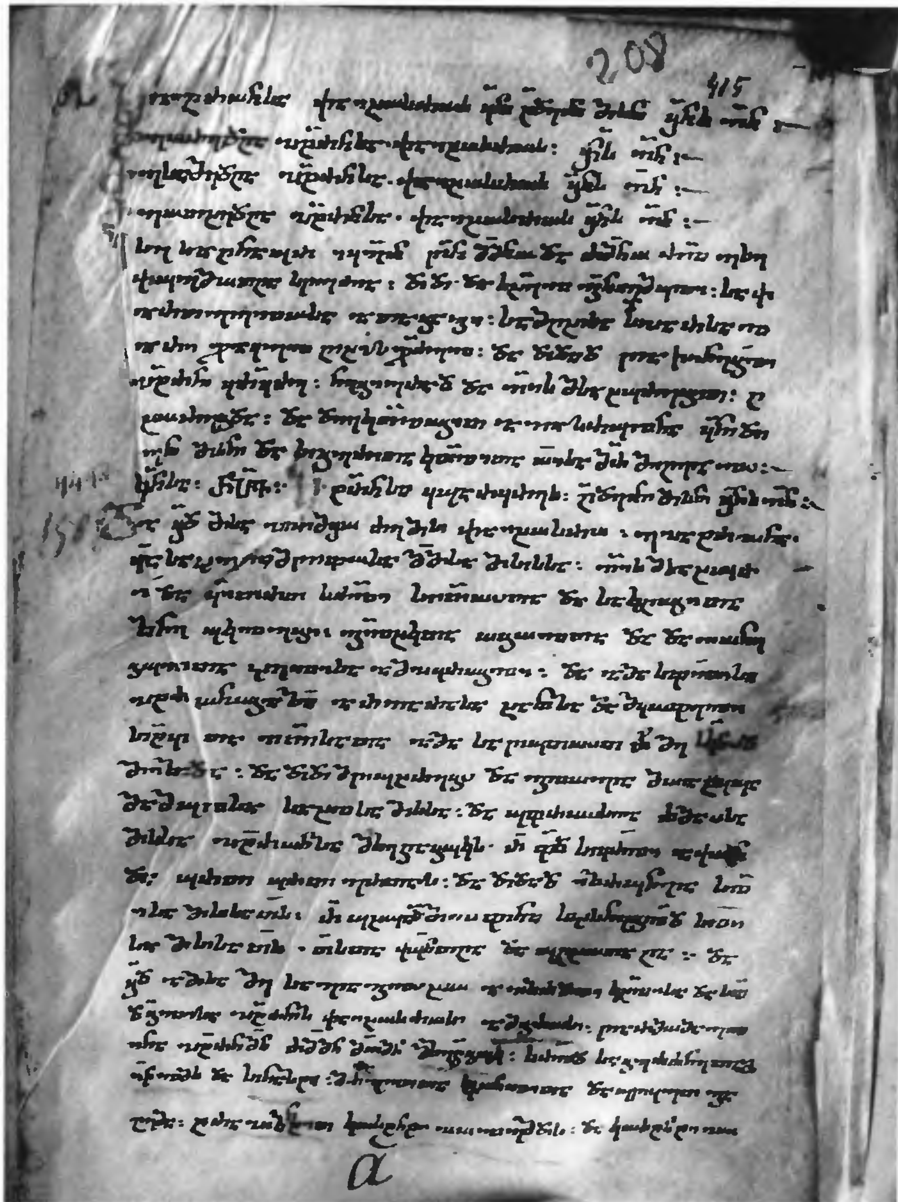
და შემდგომად მისა პირმშო ძე მისი ქაიხოსრო ეპატრონა ყოველსა საკელმწიფოსა მამისა მისისასა, ღმრთისმსახური და ყოვლითურთ სრული

20 Originally this was published in the early twentieth century by M. Janashvili, *Atonis monastris 1074 tslis khelnatseri aghapebit [The Mount Athos Monastery Manuscript of 1074 with commemorations]*, (Tbilisi, 1901), p. 216-277. The critically established text with a study and commentaries was edited by H. Metreveli, *Atonis kartvelta monastris saaghape tsigni [The Synodicon of the Georgian Monastery on Mount Athos]* (Tbilisi, 1998), p. 134-267.

21 Th. Zhordania, *Opisanie rukopisej Tiflisskogo Tserkovnogo Muzeja [Catalogue of the Manuscripts of the Church Museum in Tbilisi]*, vol. I (Tbilisi, 1901), p. 85-86.

22 For a special study of different layers of the Synodal records see: N. Berdzenishvili, 'Atonis krebulis redaktsia' ["The Recension of the Athos Collection"], *Bulletin of the State Museum of Georgia*, XI-B, (1941), p. 25-40; J. Lefort, N. Oikonomides, D. Papachryssantou, avec la collaboration de H. Kravari et H. Metreveli, *Actes d'Iviron*, II (Paris, 1990), p. 34, 12-17. Separate observations concerning the collection are given in: R. P. Blake, 'Some Byzantine Accounting Practices Illustrated from Georgian Sources', *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 51 (1940), p. 19-20.

23 Cf. the first edition of the commemoration – M. Janashvili ed., *Atonis monastris*, p. 266-267. Cf. H. Metreveli, *Atonis*, p. 184-185. An abstract made by Bernadette Martin-Hisard of three commemorations (NN 162, 163 and 164) added to the Synodicon in the early sixteenth century is entered in the *Actes d'Iviron*, IV (Paris, 1995), p. 23-25.



6. Georgian Synodicon of Iviron monastery (Institute of Manuscripts in Tbisili, Cod. A-558, fol. 208r). Commemoration N162.

7. Georgian Synodicon of Iviron monastery (Institute of Manuscripts in Tbilisi, Cod. A-558, fol. 208v). Commemorations NN 162 and 163.

საღმრთოჲთა საკაცოჲთა ზნე-ჳკლები, გლახაკთა, ობოლთა და დაობლებულთა კელისა ამპყრობელი, და ამა სოფლისა პ[ა]ტრონობა[სა] ზედა არღარასა ხანისა დამყოფელი, სიტყ[უ]ითა ღმრთისათა ამა საწუთოჲთ, ჵ მე, საუკონოდ მიიზიდა, და დიდი მწუხ[ა]რებაჲ და გლოვა მოატყუა მამულსა სახლსა მისსა, და, უფროჲსღა, ძმასა და მისსა პატრონსა მზეჭაბუკს, რამეთუ ფრიად სიყუარული აქუნდა ურთიერთას, და დიდად იზრუნვა სულისა მისისათჳს, რამეთუ უხუად მიჰფინა საკსენებელად სულისა მისისათჳს თჳსთა ქუეყანათაცა და უცხოთაცა. და შემდგომად ამისა მე, სავაგლახო, აღზდილი კურთხეულისა და სულდიდებულისა პატრონის ქაიხოსროსი ამბროსი წარმომავლინა პატრონმან, ძმამან მათმან მზექჭაბუკ სრულიად საბერძნეთად, იტრუსალემს და სინასცა მრავლითა ს[ა]ქონლითა, დაუწყეთ გაცემა ტრაპიზ[ო]ნტით კოსტ[ა]ნტიპოლემდის და კოსტ[ა]ნტიპოლითგან ვიდრე ამა წმიდასა მთამდე და მოვლეთ ყოველნი მთისა ამის მონასტ[ე]რნი, სადაყუდებულონი და მესენაკენი და წესისაებრ მოვაკსენეთ მოსაკსენებელი და სალოცავი, და სრულიად ელადისა და მაკიდონის თემსა მონასტერთა, მიტროპოლიტთა, ებისკოპოზთა, ხუცესთა, გლეხთა და ტყჳს-უფალთა – ყოველთავე ზედა დიადი გავეცით. ეგრეთვე ჩუენსა ამას მონასტერსა მოვაკსენეთ ოცდახუთიათას ხუთასის ოთმანურისა, ზოგი ფლურად და ზოგი თეთრად; და მამან და სრულიად კრებულმან მონასტრ[ისა]მან განაჩინეს და შეგჳკუ[ე]თეს სულდიდებულისა პატრონის ქაიხოსროსთჳს ყოველთა პარ[ა]სკ[ე]ვთა მწუხრი კოლიო. და შაბათსა წირვა რა სდომიცა მღვდელი იყოს, და ტრაპეზს შესულა და მისთჳს ლოცვაჲ ესე სამარადისო ყოველთა შაბათთა, და ერთი აღაპი დღესა მიცვალებისა მისისა მაის ექუსა წირვითა, რაჲსდომიცა მღდელი იყოს ბერძენი თუ ქართველი, — მწუხრი პანაშჳდითა, ტრაპეზს შესულითა, შეგჳწყალენთა ზედა მოხსენებითა და სამარადისოდ ლოცვითა, ვითარცა აღმაშენებელთა მოიკსენებდენ. და ვინ ესე უდებ-ყოს და ესე გაჩენილი მოშალოს და გულსმოდგინებით არა აღასრულოს, ღმერთსა მან გასცეს პასუხი.

Know You, Holy fathers and brethren, what is written below: the great and famed atabag of Georgia, spasalar of Samtskhe, Jaq'eli of Tsikhisjvari, and the highly noble patron Q'varq'vare lived prosperously and piously and in felicity, completed all his days and committing himself to the Lord, passed away in RPV [186] of the Choronicon [=1498]. Lord, forgive Q'varq'vare his sins. And after him his son Kaikhosro established his rule over the entire state of his father; he [Kaikhosro] was pious and filled with all divine and human virtues and flawless, consoler of the poor, the orphans, and the dejected, and not staying long in this world, by the Lord's word he was called from this world to eternal life. And great grief and lamentation settled in his patrimony and house, and most of all for his brother, the patron Mzechabuk, for they had great love for one another, and he took great care of his [Kaikhosro's] soul, for he gave lavishly for the remembrance of his soul in his own country and abroad. And after this, I, the wretched Ambrosi, reared by the blessed and magnanimous patron Kaikhosro, was sent by their brother, the patron Mzechabuk to all Greece, Jerusalem and Sinai with much wealth; we began to give it away from Trebizond to Constantinople, and from Constantinople up to this Holy Mount. And we visited all the monasteries, hermitages, cells and according to the rule, presented our diptychs and prayers, and [visited] the monasteries of all Hellas and the province of Macedonia, the metropolitans, bishops, priests, the poor and homeless – we gave to them all with generosity. Also to our monastery we donated twenty five thousand Otmanuri – part in Pluri and part in

Tetri[24]. *And the Father Superior and the entire community of the monastery ordained and ordered for our magnanimous patron Kaikhosro vespers every Friday, kolio and prayers on Saturday, by all priests attendants, with entrance into the altar and prayer for him; this perpetually every Saturday, and one feast on the day of his decease on the sixth of May with liturgy with the presence of all the priests, Greek or Georgian, vespers with funeral service, with entrance into the altar, saying Kyrie Eleison, and perpetual prayer, as the builders [of the monastery] are commemorated. And whoever neglects to do this, does away with this ordainment, and shall not perform it willingly, let him answer God.*

After this, on fol. 208v follows the second commemoration written by the same hand (fig. 7):[25]

ეგრეთვე აღზრდილი პატრონის ქაიხოსროსი ამბროსი დიდად შეეწია ამა მონ[ა]სტერსა, პორტიატისა ღმრთისმშობლისა ხატი მოჭედა მძიმედ, მისსავე ეკკლესიასა ზედა პირღო აღაშენა და გა[ა]მაგრა თოპითა, და საუძლურე აღშენა მისით აღკაზმულობითა, და ღომატო მეტოქი მისით[ა] წყალობითა აშენდა. და ამისთჳს გაუჩინეთ ჩუენ, მონასტერმან, მამამან და სრულიად კრებულმან ძმათამა[ნ] ყოველთა სამშ[ა]ფათთა პორტიატისა ხატს წინაშე წირვა მისის სულისათჳს, ტრაპეზს შესულა და მისის სულისა მოხს[ე]ნებ[ა] ყოველთა ძმათაგან, ვითარცა აღმაშენებელთათჳს წერილ არს. ვინ ესე დააკ-ლოს, ღმერთსა მან გასცეს პასუხი, ამენ.

Also, Ambrosi, brought up by the patron Kaikhosro, greatly helped this monastery: [he] revetted heavily the icon of the Holy Virgin, Portaitissa, built a fortress at his own church, fortifying it, and built the hospital with its facilities, and the metochion Gomato[26] was built thanks to him; and for this we – the monastery, the Father Superior, and the entire community of brethren – ordained the divine service before the icon of Portaitissa for his soul every Tuesday, entrance into the altar, and remembrance of his soul by all brethren as is written for the builders [of the monastery]. Whoever fails in this, let him answer God. Amen.

It is somewhat unusual that both commemorations were written in the synodicon by Ambrosi himself.[27] However, both are paleographically identical with the Gospel copied and illustrated by Ambrosi during his stay at the monastery

24 *Otmanuri, Pluri, Tetri* – these coins were well known in Georgia in the second half of the fifteenth century. They were equivalent to those Ottoman and Venetian golden and silver coins – *Osman, Florin and Akça* – which were in circulation in Samtskhe at that time (R. Kebuladze, *Evropuli monetebis mimoktseva sakartveloshi [The Circulation of European Coins in Georgia]*, (Tbilisi, 1971), p. 14). R. Blake paid attention to the names of these coins in the commemoration of atabag Kaikhosro (op. cit., p. 33). In connection with the Iviron commemorations on these coins see Cecile Morrison's note in *Actes d'Iviron*, IV, p. 25.

25 M. Janashvili ed., *Atonis monastris*, p. 268; H. Metreveli, *Atonis*, p. 186.

26 On Gomato (or Kamena) monastery and its relationship with Iviron see: *Actes d'Iviron*, vol. I (Paris, 1985), p. 208-215; vol. II (Paris, 1990), p. 78, 191-193; vol. III (Paris, 1994), p. 38-39 (doc. NN58, 59, 62, 70, 72, 75, 79), vol. IV (Paris, 1995), p. 16, 18-20, 32-33 (doc. NN86, 88, 90-92, 94, 141, 144).

27 H. Metreveli states that the commemoration of Ambrosi is unusual as he tells us about his voyage and activity at the holy sites in the first person: "Due to this, the commemoration can be considered the earliest note by a Georgian traveller" (T. Gabashvili, *Mimoslva*, H. Metreveli's edition, p. 0183).

of the Holy Cross in Jerusalem.[28] This identity, together with the nicely stylized handwriting, is also demonstrated by an analogous decoration of the initials in the text.

According to these two sources, it becomes clear that the revetment of the Portaitissa icon was made on the commission of Ambrosi, ward of Khaikhosro, the son of Q'varq'vare the Great, atabag and amirspasalar of Samtskhe. Ambrosi, after the death of Q'varq'vare and Kaikhosro, was sent by the second son of Q'varq'vare, atabag Mzechabuk, with a large sum of money and precious donation to Mount Athos, as well as to Jerusalem and Sinai.

The activities of Q'varq'vare Jaq'eli (1451-1498), atabag of the southern Georgian province of Samtskhe, and those of his sons Kaikhosro (1498-1500) and Mzechabuk (1500-1516) are connected with one of the most complicated periods in the history of Georgia. Mongol domination and the subsequent invasions of Tamerlane weakened and then fragmented the united Georgian kingdom, which in the fifteenth century finally disintegrated into several rival kingdoms.[29] The fall of Byzantium isolated Georgia and greatly impeded its contacts with both the Orthodox world and Western Europe. All this resulted in economic and cultural decline, which heavily affected the spiritual life of Georgia.[30]

From the beginning of their rule in the late thirteenth century, the Jaq'eli's of Samtskhe also contributed significantly to the disintegration of the country.[31] This tendency came to the fore during the reign of Q'varq'vare, who continuously struggled against the king of Georgia and even used the Persian ruler Uzun Hasan against him.[32] This struggle led to the defeat of royal power. In the 1460s Q'varq'vare managed to capture Giorgi VIII (1446-1466) and made him marry his daughter Tamar; in 1484, for a short time, he made his grandson (by this marriage), Vakhtang, the king of Kartli (East Georgia).[33] In order to emphasize the separation of Samtskhe from the united kingdom of Georgia, Q'varq'vare began to coin silver money with his name. The existence

28 Cf. infra, n° 61.
29 K. Salia, *History of the Georgian Nation* (Paris, 1983), p. 242ff.
30 On this in detail see: I. Javakhisvili, *Kartveli eris istoria [History of the Georgian Nation]*, vol. IV (Tbilisi, 1967), p. 48, 169.
31 A. Kikvidze, 'Samtskhis Samtavros tsarmoshoba sakartvelos peodalur monarkiashi' ['The Origin of the Samtskhe Principality in the Feudal Monarchy of Georgia'], *Proceedings of Tbilisi State University*, vol. XXXVII (1949), p. 39-95.
32 Ibid., p. 83ff. On the foreign policy of Q'varq'vare and his sons see: M. Tamarashvili, *Istoria katolikobisa kartvelta shoris [The History of Catholicism among the Georgians]*, (Tbilisi, 1902), p. 57-60, 595-597.
33 K. Sharashidze, 'Sakartvelos istoriis masalebi (XV-XVIII ss.)' ['Materials for the History of Georgia (15th-18th centuries)'], in: *Masalebi sakartvelos da kavkasiis istoriisatvis [Materials for the History of Georgia and the Caucasus]*, vol. 30 (Tbilisi 1954), p. 237-240.

of different versions of these coins testifies to the fact that Q'varq'vare had a permanent mint (probably in his residence in Akhaltsikhe) that produced a large quantity of coins.[34]

In addition, the atabag of Samtskhe tried to separate his province from unified Georgia ecclesiastically. Q'varq'vare and later his son Mzechabuk, decided to make the Bishop of Atsq'uri independent from the Patriarch of Georgia and become the leader of all the bishoprics of Southern Georgia.[35] To a certain extent, these intentions of the Samtskhe rulers were encouraged by the visits of the high clergy of the East Christian Churches, which occurred because of the contemporary political situation prevailing in the Georgian kingdom. The Muslim invasions compelled these visits as a means of soliciting donations to offset the difficult economic conditions afflicting the patriarchies. At the same time, in addition to receiving generous presents from the atabags, such contacts were successfully used to promote the separation of the parishes of Southern Georgia from the rule of the Georgian Church. Four such visits are known in the reign of Q'varq'vare, Kaikhosro and Mzechabuk,[36] including a visit of the Constantinopolitan Patriarch Joachim I (1498-1502 and 1504) to Samtskhe, probably in 1500-1501;[37] it was during this visit that a panegyric on Atsq'uri See and its eparchy, as well as those of the Samtskhe Atabags was written.[38] Of particular interest in this work, which was a requital for the rich offerings received from Mzechabuk, is the author's attempt to emphasize the

34 On this see – D. Kapanadze in: the *Bulletin of the State Museum of Georgia*, XI-B (1941), p. 150-152 and XIV-B (1947), p. 149-165.

35 K. Sharashidze, *Samkhret sakartvelos istoriis masalebi (XV-XVI ss.) [Materials for the History of South Georgia (15th-16th centuries)]*, (Tbilisi, 1961), p. 85-97.

36 These were made by an anonymous Greek Metropolitan in the 1350s (Th. Zhordania, *Opisanie rukopisej*, vol. II (Tbilisi, 1903), p. 269); by Michael, Patriarch of Jerusalem and Antioch, in the 1370s who wrote a special document to confirm the independence of the West Georgian Church, entitled "Mtsneba Sasjuloi", a Georgian translation of which survives (I. Javakhishvili, op. cit., p. 111-115; N. Berdzenishvili, *Sakartvelos istoriis sakitkhebi [Studies in the History of Georgia]*, vol. V, Tbilisi, 1971, p. 100-106); by Joachim, Patriarch of Constantinople, in the first years of the sixteenth century (cf. infra, n° 37); and by Dorotheos, Patriarch of Antioch, – no later than 1516 (T. Zhordania, *Opisanie rukopisej*, vol. II, p. 317-318; I. Dolidze, ed., *Dzveli kartuli samartlis dzeglebi [Monuments of Old Georgian Law]*, vol. III (Tbilisi, 1970), p. 221-223, 1153.

37 T. A. Γριτσοπόυλος, Ἰωακείμ ὁ Α', Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως (1498-502), *Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπέδια*, τόμος 6 ('Αθῆναι, 1965), σελ. 1091-1092.

38 Σπ. Λάμπρου, Μανουὴλ Κορινθίου τοῦ μεγάλου ῥήτορος Διήγησις περὶ τῆς ἐν Ἀσγορίω εἰκόνος τῆς θεοτόκου, *Νέος Ἑλληνομνήμων*, τόμος 9 ('Αθῆναι, 1909), σελ. 409-432 (afterwards - Διήγησις). The work is included in manuscript N. 801 of Iviron monastery, in fol. 104r-132r; Id., Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς Βιβλιοθήκαις τοῦ Ἁγίου Ὄρους Ἑλληνικῶν κωδίκων, τόμος B (1900), σελ. 227-228. Its authorship was recently studied (R. Bartikjan, 'Pripisyvaemyj Manuilu, velikomu ritoru Konstantinopol'skoj Patriarkhii panegirik gosudarjam Samckhe-Saatabago Qvarqvare II, Kaikhosroju i Mzecabuku' ['The Panegyric to the Rulers of Samtskhe-Saatabago, Q'varq'vare II, Kaikhosro and Mzechabuk Ascribed to Manuil, the Great Rheto-

antiquity of the Atsq'uri church and the significance of this province in the establishment of Christianity in Georgia.[39] The orientation of the ecclesiastical policy of Q'varq'vare and his sons is revealed in the decision to appoint a Greek priest Symeon, originating from Trebizond, as the bishop of Atsq'uri.[40] Likewise, the special care shown by the Jaq'eli family for the Georgian ecclesiastical centres of the Holy Land reveals a similar tendency. Along with paying their Christian debt, this activity was determined by the desire to establish and heighten the authority of the religious centre of Samtskhe and to emphasize their own power and possibilities as rulers of an independent kingdom. Although the attempt of the Samtskhe atabags to gain independence for the Atsq'uri eparchy failed and the unity of the Georgian Church remained intact,[41] it was impossible to stop the disintegration of the country.

The domain of the Jaq'eli became a separate princedom by the second half of the fifteenth century and comprised a vast territory from Borjomi gorge (Tori province) up to Č'orokhi gorge (Erzerum province).[42] Its rulers, beginning with Sargis I the Great († 1285), were traditionally distinguished by their political and intense cultural activity. This activity explains how Samtskhe was still a relatively advanced province in economic and cultural terms at a time of general hardship for Georgia. Alongside the persistent attempt to separate their province from the united Georgian kingdom, the representatives of several generations of the Jaq'eli rulers initiated the building and painting of many significant monastic centres and churches in various parts of Samtskhe, producing richly adorned icons, processional crosses, and manuscripts in the different workshops and scriptoria of the province. This activity is especially vivid from the late thirteenth century and throughout the fourteenth century. During this period great domed churches were erected that were distinguished

rician of the Patriarchate of Constantinople'], *Proceedings of Tbilisi State University*, vol. 266 (1987), p. 37ff).

39 For this purpose, the first part of the panegyric is dedicated to the missionary activity of the Apostle Andrew and St. Nino in Georgia, which the author often places within the boundaries of Samtskhe (cf. Διήγησις, p. 409-419). The same tendency is characteristic of "Mtsneba Sasjuloi", written in Georgian later during the visit of the Antiochian Patriarch, Dorotheos, to Atsq'uri (cf. supra, n° 35), where in order to emphasize the ecclesiastical separation of the different provinces of the country, St. Andrew's activity is connected with Samtskhe, while that of St. Nino with Kartli, the central province of the country (I. Dolidze, op. cit., p. 227).

40 *Kartlis Tskhovreba* (The Life of Kartli/Georgia) tells nothing about the provenance of Symeon; at the same time, it is stated in the Διήγησις (p. 422), that before being appointed Atsq'uri Bishop, he was the priest of the Tbeti eparchy. It is quite obvious, why Symeon was called "elect of the Lord, imitation of Christ" in the panegyric of Samtskhe atabags; besides, as the author emphasizes, "after having occupied the bishopric the days of welfare came all over the country".

41 K. Sharashidze, *Samkhret sakartvelos*, p. 94-97.

42 *Kartlis Tskhovreba*, t. IV, 1973, p. 656-659.

from contemporary architectural monuments in other regions of Georgia by their artistic merits and scale.[43] Highly artistic fresco ensembles were executed that usually contained dynastic portraits of the representatives of the Jaq'eli family.[44] The long activity of the atabags resulted in the final construction of the system of fortresses, scattered all over the territory of Samtskhe, which provided a single defense system for the whole province.[45]

In the fifteenth century, difficulties caused by the disastrous invasions and the disintegration of the country certainly influenced the character of the cultural emergence of Samtskhe. Although by that time art and architecture had degraded to the same extent as in other regions of Georgia, still Samtskhe's rulers persisted in this endeavour. Though large-scale building activity did not occur, the literary sources and monuments demonstrate that its intensity remained proportionally the same. In addition to the erection of small chapels, bell-towers and other monuments, and their painting in certain cases,[46] the number of restorations significantly increased.[47] Besides the activity of the

43 The important monasteries are those of Sapara (late thirteenth century – fig. 8) and Zarzma (early fourteenth century), as well as Č'ule, which was erected in the second half of the fourteenth century and is connected with atabag Beka Jaq'eli. Of the lesser churches of the same period one should note Bieti, Tsq'ordza, Tiseli, Karzameti, and the extensively rebuilt monastery of Shorota (cf. V. Beridze, *Samckhis khurotmodzgvreba, XIII-XVI saukuneebi [Architecture of Samtskhe, thirteenth-sixteenth centuries]*, Tbilisi, 1955; G. Kutaladze and O. Maisuradze, *Shorota* (Akhaltsikhe, 1992), p. 28).

44 The earliest are murals of the main church of St. Saba in Sapara monastery, comprising several layers, executed from the late thirteenth up to the mid-fourteenth century (G. Khutsishvili, *Saparis kedlis mokhatuloba [Wall Paintings of Sapara]*, (Tbilisi, 1988), p. 32-69, 79-121). The vast mural decoration of the main church of Zarzma monastery was executed in the first half of the fourteenth century and later was partially repainted in the sixteenth century (E. Taq'aishvili, *Arkheologicheskie ekskursii, razyskanija i zametki [Archaeological Excursions, Studies and Notes]*, vol. I (Tbilisi, 1905), p. 40-66). As for Č'ule, it was painted later, in 1381 (D. P. Gordeev, 'Otchet o poezdke v Akhalcikhskij uezd v 1917 godu. Rospisi v Čhule, Sapare i Zarzme' ['Report on the Travel in 1917 to the District of Akhaltsikhe; The Frescoes of Č'ule, Sapara and Zarzma'], *Izvestija Kavkazskogo Istoriko-Arkheologiceskogo Instituta*, t. I, (1923), p. 12-36; S. Amiranashvili, *Istorija gruzinskogo iskusstva [History of Georgian Art]*, (Moscow, 1963), p. 252). At the same period, smaller decorations were executed in the Lasuridze chapel of Sapara monastery, in the domed church of Tiseli monastery, and at Bieti rock-cut monastery as well as elsewhere.

45 V. Beridze, op. cit., p. 19-21.

46 Saq'uneti, Sadgeri and Kotelia churches, bell-towers in Kheoti and Shorota (V. Beridze, op. cit., p. 188-192, 196-200, 206-214; G. Kutaladze, O. Maisuradze, op. cit., p. 16-17).

47 The most important rebuilding was that of the dome of Tbeti cathedral. At the beginning of the twentieth century it was still unruined (cf. N. Marr, *Dnevnik poezdki v Shavshiju i Klardjiu, [Diary of a Journey to Shavsheti and Klarjeti]* (St. Petersburg, 1911), pl. 2, 3). They also commissioned the decoration of the facades of the Parkhali basilica with an arcature (E. Taq'aishvili, *Arkheologicheskaja ekspeditsija 1917 goda v juzhnye provintsii Gruzii [Archaeological Expedition of 1917 to the Southern Provinces of Georgia]*, (Tbilisi, 1952), p. 94-97, pl. 138-140); the reinforcement of the annex of the main church in the Vardzia rock-cut complex



8. Sapara monastery. View from south-west.

(K. Melitauri, *Vardzia* (Tbilisi, 1969), p. 8, 12; id., *Stroitel'stvo i arkhitektura Vardzii [Construction and Architecture of Vardzia]* (Tbilisi, 1975), p. 49-50; G. Gaprindashvili, *Vardzia* (Leningrad, 1975), p. 14, pl. 71, 72); and finally, the enlargement of the west cross-arm of Kumurdo cathedral, which took place later, in the early sixteenth century (E. Taq'aishvili, 'Khristianskie pamjatniki' ['Christian Monuments'], *Materialy po Arkheologii Kavkaza*, XII (1909), p. 42-44, pl. VI).

rulers of the province, similar donor activity was practised by their subjects, local nobles such as the Kavkasisdze, Mamalasdze, Berisdze, Tokhasdze, and Shaburisdze families.[48]

Furthermore, historical sources as well as works of art and architecture testify to the continuation of this activity in the reign of Q'varq'vare and his sons.[49] At the same time, two main features characterise the donor activity of the Samtskhe rulers in the second half of the fifteenth and early sixteenth centuries. The first was the aim to restore and furnish the Atsq'uri Episcopal church, as well as to decorate the icon of the Virgin kept within it, which according to the legend was brought to Atsq'uri by the Apostle Andrew (fig. 9).[50] The second, no less significant, sphere of donor activity of Q'varq'vare

48 Cf. the church of Tsakhni, erected in 1433 by Beshken Berisdze (M. Brosset, *Rapports sur un voyage archeologique dans la Georgie et dans l'Arménie*, II Livraison, 2eme rapport (St. Petersbourg, 1851), p. 138-139); Okrobagebi church built by the representatives of the Mamalasdze family in 1466 (N. Marr, op. cit., p. 89); Ioane Bishop of Atsq'uri, eristavi Shaburisdze took part in the erection of Smada church (E. Taq'aishvili, 'Khristianskie pamjatniki', p. 4, fig. 1); at the same period Murvan Kavkasisdze restored the Otxta Eklesia fortress (ibid., p. 88; W. Djobadze, *Early Medieval Georgian Monasteries in Historic Tao, Klarjeti, and Shavshet'i* [Stuttgart, 1992], p. 174-175, pl. 235-237). In 1493, on the initiative of Zaal Tokhasdze a western chapel was added to Bieti church (E. Taq'aishvili, 'Khristianskie pamjatniki', p. 45).

49 Thanks to surviving dedicatory inscriptions, it is possible to identify the donors and date of the Solomonisi rock-cut church (the wall paintings of which include the portraits of donors) and the palace of atabag Mzechabuk in Oltisi (E. Taq'aishvili, *Arkeologiuri ekspeditsia kolaoltisshi da changlshi* [Archaeological Expedition in Kola-Oltisi and Changli], (Paris, 1938), p. 31-33, 41-42. Among the illuminated manuscripts, which are dated and which preserve the names of highly professionally trained craftsmen, two should be singled out. These are Gospel pages copied in the 1460s-1470s and adorned with miniatures by the painter Anania, which were later bound into the manuscript A-845 (copied earlier, in the eleventh century); and the Four Gospels Q-920, commissioned in 1504 by Tamar, the daughter of atabag Q'varq'vare the Great, and copied and richly adorned by the calligrapher Akaki (M. Dzhanashvili, *Opisanie rukopisej Tserkovnogo Muzeja [Catalogue of the Manuscripts of the Ecclesiastical Museum]*, vol. III (Tbilisi, 1908), p. 59-67; R. Shmerling, *Obraztsy dekorativnogo ubranstva gruzinskikh rukopisej [Samples of the Decoration of Georgian Manuscripts]*, (Tbilisi, 1940), p. 65-66).

50 *Kartlis Tskhovreba*, I, p. 39-43. After the cathedral was severely damaged in a disastrous earthquake of 1283 (Ibid., II, p. 278) it became the subject of permanent care by the Samtskhe rulers. Particular attention was lavished on the church beginning from Q'varq'vare's rule, when the attempts to separate the Atsq'uri episcopate from the Georgian Church were most active. In his panegyric Patriarch Joachim I emphasises that "truly orthodox and greatly pious to everything sacred of blessed memory the great king Q'varq'vare, rejoicing at the piety, humility and reasonableness of the bishop, donated to the holy church of the Virgin many silver and golden objects, many estates and golden adornments – for the venerated icon" (Διήγησις, p. 422-423). Q'varq'vare's sons, Khaikhosro and Mzechabuk continued their father's activity. The first of them "adorned with numerous donations the holy, venerated church of the Virgin". The same can be said of Mzechabuk as well, who assigned the Zarzma monastery with its income, villages and peasants to the Atsq'uri cathedral (cf. S. Kakabadze, ed., *Istoriuli sabutebi [Historical Documents]*, II (Tbilisi, 1913), p. 26-29). In addition, "he adorned with donations ... above all the church of our holy mistress, the Virgin, where her miraculous icon is kept ... and if anyone would have liked to write on how great a [quantity



9. Atsq'uri Icon of the Virgin (State Art Museum of Georgia).

of] movable and real property, i. e. villages, lands, precious golden and silver holy objects, precious stones and highly valuable pearls or many other things, he generously donated, it would have made up a big book ... Everyone belonging to this royal family was generous and liberal ... but still this great chief, truly the most generous king, Mzechabuk excelled them in his rich donations and gifts. Even to the present day he endlessly adorns the holy church of the Virgin with valuable tributes" (Διήγησις p. 426-427). In late fifteenth century the church was robbed twice and its miraculous icon was twice captured as the result of the invasions of Uzun Hasan (1477) and Iakub Khan (1486). The stolen icon, ransomed at a heavy price and brought back, was adorned with a new revetment commissioned by Kaikhosro (cf. *Kartlis Tskhovreba*, II, p. 478-479, 482; Διήγησις, p. 424). The present revetment of the icon was commissioned by the king of Imereti (West Georgia) Giorgi II (1565-1583) and his wife, Queen Tamar, in 1578-1583 (T. Saq'varelidze, *XIVXIX saukuneebis kartuli okromč'edloba [14th-19th-century Georgian Metalwork]*, vol. I (Tbilisi, 1987), p. 147, 179-180, pl. 84 – with earlier bibliography).

and his heirs was the assistance offered to the Holy Sites of the Christian East. The Samtskhe atabags gave rich donations to various Orthodox patriarchates, especially to Georgian ecclesiastical centres located beyond the boundaries of the kingdom. The Patriarch of Constantinople notes that Mzechabuk "gave especially rich donations to the Holy churches and monasteries, which included those of the Holy Mount and Sinai, as well as others which he learned were in need of everything. He, this pious king beloved by God, embellished the Holy patriarchates with donations".[51] For the sake of a complete analysis of the activity of Q'varq'vare Jaq'eli's family it should be emphasized that looking through the notes preserved in Georgian and foreign sources, a somewhat ecstatic tone characterizes each of its representatives. This is evident in the colophons, which date to the 1520s and 1530s, preserved in Ms Q-969 (fol. 310v-311v) and Ms H-1717 (fol. 232v-233v) of the Tbilisi Institute of Manuscripts,[52] as well as a panegyric to the Jaq'eli family, written by the Patriarch Joachim I, in which all the representatives of the family depict Christian virtues. To a certain extent, the clerical origin of the authors of the colophons and the panegyric account for this. Nevertheless, the similarities between Georgian and Greek sources express a viewpoint widespread among the Samtskhe nobility, according to which military power and "great devotion to Christianity" were considered of the utmost moral merit.[53]

In particular, the sources emphasize the high erudition of each member of Q'varq'vare Jaq'eli's family. At a time of cultural progress of Samtskhe and its contacts with the outside world, there seems to be no need for such emphasis concerning a powerful noble family ruling the province. At the same time, it reflects an attitude shared among the contemporary Georgian aristocracy, which aspired to an ideal of the wholly perfect person. The characterisation of the erudition of the Kaikhosro atabag is limited to a statement about his mastering foreign languages (Arabic, Persian, and especially – Greek), while

51 Διήγησις, p. 426. Given the activity of the Jaq'eli family and the great scale of their donations, it is striking that they actually did nothing for the most significant spiritual centres in Georgia proper. This must be explained by the opposition of the Samtskhe rulers to the high clergy of the Georgian Church and a policy deliberately to ignore them.

52 K. Sharashidze, 'Sakartvelos istoriis', p. 258-259; id., *Samkhret sakartvelos*, p. 15-17, 78.

53 It is characteristic that Mzechabuk is named as "Enlightened by God, brave rider and defeater of many strong and famous warriors", and at the same time – "the enclosure of Christianity, venerably admitting a complete monkhood and angelic scheme" (K. Sharashidze, *Samkhret sakartvelos*, p. 1516). The description of the Constantinopolitan Patriarch is very similar: "his mind was greedy in study and deriving benefit from the luminous Evangelical and Apostolic quotations, the Psalms of the heavenly David, comprehension of which turns the human mind to God and to the contemplation of the reflection of his sweet and beloved beauty. As for his physical strength, frame and bravery, in all these he was inferior to none of the famous ancient heroes. That is why he was formidable to his enemies and barbarians, and well-known over almost all the world" (Διήγησις, p. 425-426).

Mzechabuk is depicted in terms of his wide sphere of interests, particularly the fact that "he had thoroughly, as permitted by human possibilities, studied the Scripture in three languages – Georgian, Arabic and Persian" and equally important that "he had dedicated his life to three occupations – books, hunting and prayers".[54] Similarly, the sources concerning the events of the fifteenth and sixteenth centuries in the Jaq'eli's province emphasize that an unusually large number of monks came from noble families.[55] It is noteworthy that Mzechabuk himself took monastic vows under the name Jacob. His action may have been conditioned by the failure to gain the ecclesiastical independence of Samtskhe.[56] Although some references were certainly exaggerated, for the most part they convey a sound image of a personality "entirely perfect and wholesome in divine and human aspects."[57]

Taken together with other considerations, this ideal of virtue seems to have played an important role in the great interest shown to Georgian monasteries in the sacred places of the Orthodox world, as expressed by the assistance rendered to them by the Samtskhe atabag's family at the turn of the fifteenth-sixteenth centuries.

Life in the Georgian monastery on Mount Athos was similarly complicated. From the second half of the fourteenth century, the number of Georgian monks in Iviron, as well as their rights, greatly diminished.[58] At the same time, after the fall of Constantinople the monasteries of Mount Athos were seized and robbed by the Turks. Numerous invasions by its enemies and disastrous plundering weakened Iviron as well as other monasteries.[59] By the late fifteenth century, it became obvious that without assistance from the motherland it would be impossible to restore the devastated Iviron and revive its monastic life. In fact, a Greek chronicle reflecting the history of Iviron from the thirteenth-seventeenth centuries states that in 1492 the inhabitants of

54 Διήγησις, p. 426.

55 See for example, the Synodal records of Gergeti church (Tbilisi, Institute of Manuscripts, Ms A-1085), and the colophons of the so-called Kopasdze manuscript (Ms Q-969).

56 K. Sharashidze, *Samkhret sakartvelos*, p. 16, 95-96.

57 The so-called "Meskhuri Matiane" [Meskheti Chronicle] (Tbilisi, Institute of Manuscripts, Ms S-947, fol. 10r-11r).

58 A. Natroev, op. cit., p. 254-258; F. W. Husluk, *Athos and its Monasteries* (London, 1924), p. 54-55; L. Menabde, op. cit., p. 224-225; E. Amand de Mendieta, *Mount Athos. The Garden of the Panaghia* (Berlin-Amsterdam, 1972), p. 135; concerning the conditions of the monastery by the late fifteenth century see *Actes d'Iviron*, IV, p. 22ff.

59 Cf. M. Janashvili ed., *Atonis monastris*, p. 269.
The fact that in the early fifteenth century Iviron was placed seventh among the Athonite monasteries but only thirteenth late the same century testifies to the scale of diminution (B. de Khitrovo, *Itinéraires Russes en Orient*, vol. I_1 (Genève, 1889), p. 208, 262). By that time the number of monks had also decreased to fifty (*Actes d'Iviron*, IV, p. 22-23).

the monastery sent representatives to the "Iberian autocracy". They went to the "master and king, patron Q'varq'vare" who "listened to them and helped them".[60] This was not the first case when the Samtskhe rulers rendered assistance to Iviron. From a monastery synodicon it is known that on the occasion of the premature death of Q'varq'vare's third son, Bahadur († 1474), the Jaq'eli family offered rich donations to the Jerusalem and Sinai monasteries, while the Greek monk Symeon, "their serf for a long time", and the Georgian monk Akaki, "their ward from his early childhood and [their] slave", were sent to Mount Athos by the Q'varq'vare family. Besides the donations "given from Trebizond to Constantinople and from Constantinople to the Holy Mountain", they donated twenty thousand Otmanuri, "some in Fluri and some in Tetri", and two horses to Iviron monastery itself.[61] It is probable that the decision of

60 *Θεοδοσίου ἱερομονάχου [καὶ Ἰερεμίου ἡγουμένου] διήγησης ὡραιότης περὶ τῆς βασιλικῆς μονῆς τῶν Ἰβήρων ἣν ὀφείλουσι γινώσκειν πάντες οἱ μοναχοὶ αὐτῆς*, published in: M. Γέδεον, *Ὁ Ἄθος. Αναμνέσεις – ἔγγραφα - σημειώσεις* (ἐν Κωνσταντινουπόλει, 1885), σελ. 172-175. There also exists an old Georgian translation of the chronicle, edited by K. Kekelidze in his – *Etiudebi dzveli kartuli literaturis istoriidan [Studies in the History of Old Georgian Literature]*, t. III (Tbilisi, 1955), p. 69-86. On the donations of atabag Q'varq'vare see ibid., p. 82-83.

61 Commemoration N164 on fol. 209rv:
[ს]აცნაურ იყავნ, ჩუენთა ამათ პატრონთა აქა აღწერისა მიზეზი ესრეთ იქმნა: პატრონი ბაჰადურ, რომელი პირველ სწერია და მერმე ძმათა თანა რიგსა ზედა, თუ რომელთა იყო უმრწემეს ანუ უდიდეს, ესე პატრონი ჩუენი ბაჰადურ განეყო მშობელთა და ძმათაგან და, უფროჲსღა ვთქუა, სოფლისაგან, და წარვიდა გზასა მას საუკუნესა ჭაბუკი, ყოვლითურთ სრული საღმრთოთა შინა, ხოლო ჰასაკითა ოცისა, გინათუ კა-ისა წლისა, და აღავსო სახლი მამული მწუხარებითა გამოუთქმელითა. მაშინ დიდებულთა მშობელთა და ძმათა ამისთა, ღმრთისმსახურებისა ძლით, თჳსსავე თემსა და ქუეყანასა თანა უცხოთა ქუეყანათა უხუად მიჰფინე[ს] საკსენებელი და სალოცავი, ვითარ-იგი იერუსალჱმს და სინაჲსცა, და ეგრეთვე ჩუენ მოგუცეს საქონელი და წარმოგუა[ვ]ლინნეს საბერძნეთისა ქუეყანასა. და წარმოვედით და, ვითარცა ჯერ-იყო, განვჰყოფდით ებისკოპოზთა, მონაზონთა, მღდელთა და გლახაკთა ზედა ტრაპეზონთასა კოსტანტინეპოლედმდე და ვიდრე ამა წმიდად მთამდე. და მოვლეთ ყოველი მთისა ამის მონასტერნი და, წესისაებრ მოვაკსენეთ მოსაკსენებელი და სალოცავი: და ეგრეთვე განვიცადეთ ჩუენი ესე მონასტერი, რამეთუ ყოველთაგან უმეტეს დაგლახაკებულიყო, და ეკლესია ფრიად დაძუჱლებულიყო, და სენაკები და ზღუდენი და პირღოსნი უმეტესნი დაქცეულ იყვნეს, და ფრიად უნუგეშინისცემოდ გასრულიყო. და ამას ესევითარსა უპოვარებასა შინა მოვაკსენეთ ამა ჩუენსა მონასტერსა ოცი ათასისა ოთმანურისა, რომელიმე ფლურად და რომელი[მე] თეთრად, და ეგრეთვე, ორნი ცხენნი, და გავაჩინეთ ერთი აღაპი პატრონისა ბაადურისთჳს დღესა მიცვალებისა მისისა ოკდონბერსა ათსა, რაჲთა რაოდენიცა მღდელი იყოს, ბერძენი თუ ქართველი, ჟამსა წირვიდენ და ტრაპეზად შევიდოდენ და ყოველთა სეფის ამოკუჱთათა მოიკსენებდენ, და სახარებისა, და სამოციქულოსა, და სჳნაქსარსა ზედა მოიკსენებდენ, და ყოველთა ლოცვათა, ვი-

monastery brethren to appeal for help to the Samtskhe atabags and not to the king of Georgia, or the rulers of any other province of the country was made in response to this contribution by the Jaq'eli family.

It is not known what else was contributed to Iviron by Q'varq'vare. However, an extant note claims that the activity of his sons Kaikhosro and Mzechabuk was significant. Besides rich donations mentioned in the Synodicon of the monastery, some of their other contributions included the decoration of the Portaitissa icon with cladding, the erection of its church fortress, the building of the hospital with its equipment and the building of the monastery metochion in Gomato. Furthermore, the archives of the Iviron monastery reveal that they commissioned the restoration of decayed towers and cells in the southern part of the monastery, the re-erection of the great fortress tower (fig. 10),[62]

თარცა აღმაშენებელნი მოიჴსენებოდენ. და ვინ უდებ-ყოს და ესე განჩენილი მოშალოს, ღმერთსა მან გასცეს პასუხი.

ხოლო ამის საქმისა მსახურნი, რომელნი სამცხით მოიწივნეს, ერთი ბერძენი იყო, მღდელმონაზონი, სახელით სჳმონ, რომელი დიდი ხანით ყმა მათდა ქმნილი იყო, და ერთი ქართველი მონაზონი, სახელით აკაკი, სიყრმითგან მათ თანა აღზრდილი და მონა.

Know you that the following was the reason of the description of our patrons: the patron Bahadur, written first and his brothers in order of succession of age, who was younger or older, this patron of ours Bahadur, departed from his parents and brothers and, I must add, from this world, taking the road of eternity, a youth, perfect in divine matters, and aged twenty, twenty-one years old, filling his father's house with ineffable grief. Then the noble parents and his brothers, through divine service, gave away lavishly for the remembrance of his soul in his common and country and in foreign countries, both in Jerusalem and Sinai, and they gave us too wealth and sent us to the land of Greece. And we went and, as was proper, we gave away to bishops, monks, priests and the poor from Trebizond to Constantinople and to this Holy Mountain. And we visited all the monasteries of this mountain, and according to the rule, we presented our diptychs and prayers, and we visited this monastery [i. e. Iviron], for it had much declined, and the church had grown very old, and the cells and the walls and poles were mostly in ruins, and turned into desperate light. And in such dire need we presented this monastery of ours twenty thousand Otmanuri – part in Pluri and part in Tetri, as well as two horses, and ordained one commemoration for our patron Bahadur on the day of his decease the tenth of October, and all the priests – Greek and Georgian – serve vespers, with an entrance into the altar and be mentioned while prosphora and while reading the Gospel, Apostles and Synaxary, and all prayers, as the builders [of the monastery] were commemorated. And whoever neglects to do this, and does away with this ordainment, let him answer God.

And the performers of this, who came from Samtskhe, one was a Greek, hieromonk Svimon by Name, and one Georgian monk, Akaki by name, brought up from childhood with them and their serf.

Cf. M. Janashvili ed., *Atonis monastris*, p. 267-269; H. Metreveli, *Atonis*, p. 186-187). For the date of Bahadur's death see the colophon of Ms. H-1717 of the Institute of Manuscripts in Tbilisi (fol. 232v; K. Sharashidze, *Sakartvelos istoriis*, p. 197-200, 258.

It is generally supposed that the Symeon sent to Mount Athos by atabag Q'varq'vare is the Greek priest who was later, in 1486, made a bishop of Atsq'uri (cf. I. Javakhishvili, op. cit., p. 145; L. Menabde, *Dzveli kartuli mtserlobis kerebi [Centres of Old Georgian Literacy]*, t. I (Tbilisi, 1962), p. 469, n° 8).

62 Today the tower is partially destroyed, although when A. Riley visited it in 1883 it was still undamaged (A. Riley, *Athos or the Mountain of the Monks* (London, 1887), p. 131). On the

and the arrangement of the lateral domes of the main church as well as the exterior gallery (fig. 11).[63] In addition to the monastery Synodicon, the depiction of Kaikhosro and Mzechabuk in the exterior gallery of the main church should be considered as a direct reflection of this contribution. Their portraits were included in the row of those Georgian kings and nobles who were distinguished by their special contribution in the building of the Iviron (fig. 12).[64]

The contributions of the Samtskhe atabags to old Georgian monasteries located beyond the boundaries of the country seem to have occurred on a wide scale, comprising all the Holy Sites which were the subject of special care for Georgians beginning in the Early Middle Ages. This small Orthodox kingdom in the north-east corner of the Byzantine world for a significant period took special care of the many Georgian monastic centres in the Holy Land. Over time, due to the persistent hardships of the country, their rights in these places gradually weakened, but as soon as peace and minimal welfare returned to the kingdom, new claims to the old rights were repeatedly made. Such was the case beginning in the first half of the fifteenth century, when the country recovered after the invasion of Tamerlane, at which time Georgians paid new attention to the sacred places of Eastern Christendom. The Samtskhe rulers played a pivotal role in this regard. A prominent example of their role

engraving in this publication, it is shown from the south-west. The same view is given on a lithograph by an anonymous artist, published in P. Milonas' album (*Athos and its Monastic Institutions Through Old Engravings and Other Works of Art* (Athens, 1963), p. 83, pl. 29). According to Milonas, this representation seems to have been executed in the 1880s, though as P. J. Burridge noted, the tower here is completed; consequently, the lithograph is most likely to have been drawn after Riley's visit, ca. 1885-1890 (P. J. Burridge, *The Development of Monastic Architecture on Mount Athos with Special Reference to the Monasteries of Pantocrator and Chilandar* (University of York, 1982), p. 165).

63 "Καιχοσρόης καὶ Μεζτζετζάμπουκ, οἱ εὐσεβεῖς αὐθένται καὶ βασιλεῖς, οἵτινες μεγάλως συνήργησαν εἰς τὴν τῆς Μονῆς ἀνείργεσιν, καὶ εἰς τὴν τῶν ταύτης προασείων καὶ μετοχίων, καὶ τὰ πεπονημένα διεωθαρμένα τῶν πύργων καὶ τῶν κελλίων ἀνίγηιραν καὶ ἐδιώρθωσαν ἀλλὰ καὶ ὁ μέγας πύργος τότε ἐκ βάθρων ἀνηγέρθη καὶ ἐγένετο ἐκ θεμελίων, καὶ αἱ τῆς Ἐκκλησίας τουρλαι, καὶ ὁ ἔξω νάρθεξ, καὶ τὰ ἄλλα πάντα χρησίμως κατεσκευάσθησαν, εἰς δόξαν Θεοῦ" (M. Gedeon, op. cit., p. 173-174; cited with certain mistakes in: P. Uspenskij, *Pervoe puteshestvie*, I, p. 177-178). In the Georgian recension, this passage is given in greater detail: K. Kekelidze, *Etiudebi*, p. 83).

The inscriptions of 1500 and 1513 on the southern and western facades of the catholicon should be connected with this building activity (G. Millet, J. Pergoire, L. Petit, op. cit., NN200 and 220).

64 P. Uspenskij, op. cit., p. 190; A. Natroev, op. cit., p. 56. In 1883 these portraits were repainted, resulting in the alteration of their explanatory inscriptions. This is explained in the colophon of Cod. Ath. Georg. 8 (N. Marr, 'Agiograficheskie materialy po gruzinskim rukopisjam Ivera' ['Hagiographical Materials according to the Georgian Manuscripts of Iviron'], *Zapiski Vostochnogo Otdelenija Imperatorskogo Russkogo Arkheologicheskogo Obshchestva*, t. XIII, fasc. 23 (1901), p. 72), notes of P. Konc'oshvili (op. cit., p. 175-176) and G. Nadareishvili (op. cit., p. 268-269).



10. Monastery of Iviron. Great fortress tower.



11. Monastery of Iviron. The main church with exterior gallery. View from north-west.

concerns the Jerusalem monastery of the Holy Cross, an age-old centre of Georgian religious and cultural activity, learning and creative work, abiding in the monasteries of Jerusalem and its environments.[65] For a long period, the monastery of the Holy Cross belonged to the Georgians and, accordingly, it always received special care from the Georgian royal court and aristocracy.[66] From the monastery Synodicon it is known that by the order of Mzechabuk, Ambrosi donated a large sum of money for the commemoration of Kaikhosro; a hundred Fluri of this sum was spent by the brethren to buy a field.[67] According

65 L. Menabde, op. cit., t. II, p. 69ff.

66 H. Metreveli, ***Masalebi ierusalimis kartuli koloniis istoriistvis*** [Materials for the History of the Georgian Colony in Jerusalem], (Tbilisi, 1962); T. Virsaladze, *Rospis' Ierusalimskogo Krestnogo Monastyrja i portret Shota Rustaveli [Wall Paintings of the Monastery of the Holy Cross in Jerusalem and the Portrait of Shota Rustaveli]*, (Tbilisi, 1973), p. 10ff.

67 The early list of commemorations of the monastery of the Holy Cross (the so-called Tischendorf's list) gives a long account of this:

სახელითა ღმრთისა მამისა, ძისა და სულისა წმიდისათა, შეწევნითა პატიოსნისა და ცხოველსმყოფელისა ჯუარისა და შეწევნითა ყოვლად წმიდისა ღ(მრთ)ის მშობელისათა და ყოველთა წმიდათა ღ(მრთ)ისათა ჩუენ, ჯუარ-

ელთა ძმათა და დაჲთა და სრულიად საღ(მრ)თ(ო)მან კრებულმან, დავდევით ესე წიგნი პატრონსა ათაბაგსა მზეჭაბუკს კურთხეულისა მათისა ძმისა სულისა სამლოცველოდ. დიადი საქონელი გამოეგზავნა მათისა გაზრდილისა ამბროსეს კელითა, და მთაიწმიდას და სრულიად საბერძნეთშიგან მრავალი გაეცა, აგრეთვე ამა საუფლოთა და წმინდათა ადგილთა მოიღო: ას ფლურად ერთი დიდი ყანა იყიდა. გ კვირიაკესა მარხვათასა აღაპი გაუჩინეთ, მწუხრს — პანაშჳდითა, წირვითა და ტრაპეზის დაგებითა ყოველთა წელიწადთა დაუკლებლად. ვინ არა გარდაიკადოს და დააკლოს, ღმერთმან იგი დააკლოს სასუფეველსა. აგრეთვე ასი ფლური ნაღდი მოგუცა, ხაზ(ი)ნაშიგან ჩავდევით. მისთვის ერთი კანდელი დავკიდეთ, სამარადისოდ ენთებოდეს და ზეთი ამა ჯუარის მონასტრისაგან მიეცემოდეს, ვიდრე ესე მონასტერი იყოს, არა მოიშალოს. აგრეთვე ერთი ვერცხლის ბარძიმი შემოსწირეს საპატიო და თეფში ვერცხლისავე. ლ ფლუსი სხუაჲ [მოსახსენებელში] ჩასაწერლად და შენდობაჲ ითქმოდეს დაუკლებლად. პატრონსა ქაიხოსროს შეუნდვნეს ღმერთმან, ძმათა და დაჲთაჲცა მრავალი მოგუცეს ცალკე, შ(ეუნდვნ)ეს ღმერთმან.
აგრეთვე ესე ყულაჲ მისის ყრმის ამბროსეს კელითა ისაქმა და მოგჳვიდა და ერთი ათასი შემოსწირა ჯუარს პატრონსა, და კოსრომელი ჰკრა და ერთი კარი იყიდა სამეკრეოსა საპატიო და ამა ყულ(ა)ჲსთჳს მატიანეშიგან ჩავწერეთ და მოსაკსენებელშიგან; ამბროსეს და მისთ დედა-მამათ შეუნდვნეს ღმერთმან, თხუთმეტი ფლური შესავალი მოგუცა.

In the name of God, of God the Father, of the Son and of the Holy Spirit, with the assistance of the Holy and life-giving Cross, and with the help of the All Holy Mother of God, and all the saints of God, we, the brothers and sisters of the Holy Cross [Monastery], and the all divine community we have instituted this book for the master, Atabag Mzechabuk, for prayers for their blessed brother's soul. He sent us great wealth, by the hand of his ward Ambrosi, and he gave away much on the Holy Mountain and the entire Greece; he also donated to these divine and holy places. He bought a large field at one hundred Pluri. We instituted a feast for the third Sunday of Lent, with a requiem in the vesper, with service and a repast, each year without missing. Who does not pay and keep it back, let God keep him back from the Kingdom of Heaven. Also, he gave us one hundred Pluri in cash, which we put in the treasury. For this, we hung a candle, for it to burn eternally and let oil for it be given from this Holy Cross monastery. While this monastery exists, let this rule never cease. They also donated a honorable silver cup and a platter of silver as well. Another thirty Pluri were also donated, to be recorded in the remembrance book. Let forgiveness be said without fail. Let the Lord forgive Master Kaikhosro; they gave us, to brothers and sisters much in addition, Lord forgive him.

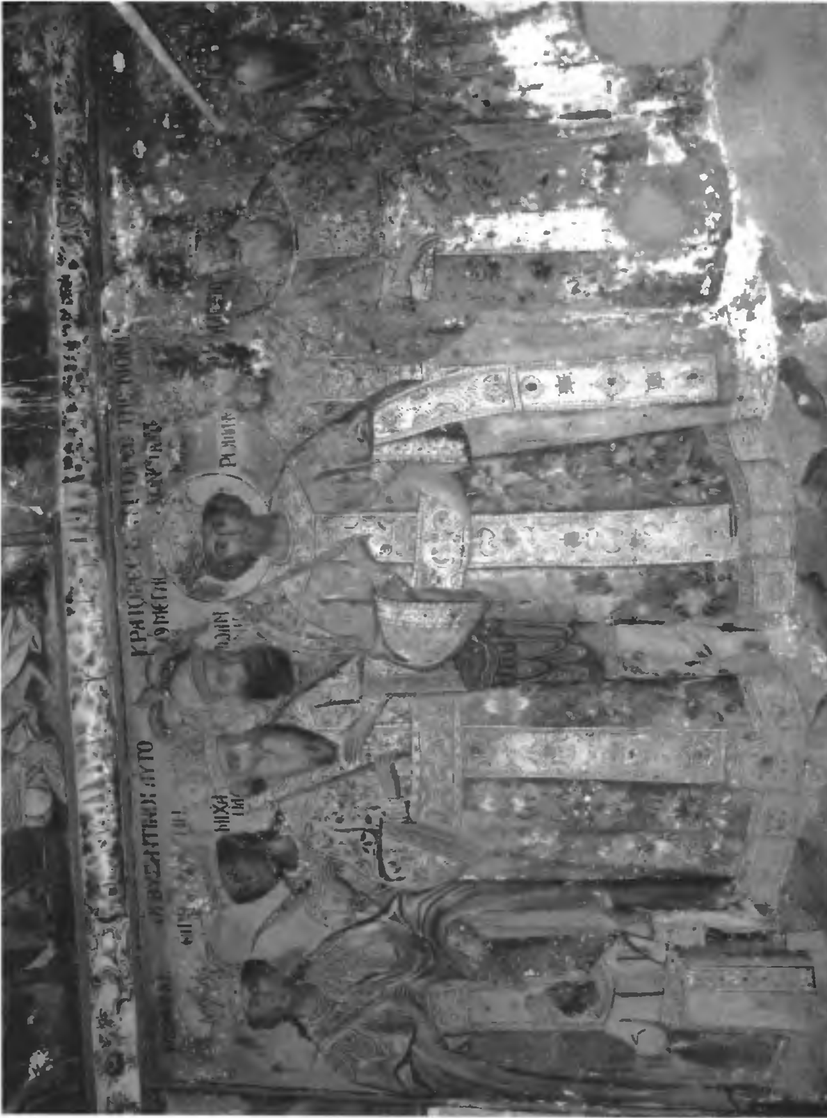
Also, all this was done by the hand of their serf Ambrosi, and he came and donated one thousand to the Holy Cross [monastery], and he tolled the bell and bought one ox from the drove, to be fattened. And for all this we recorded it in the chronicle and also in the remembrance book. Lord forgive Ambrosi and his parents, he gave us fifteen Pluri for recording this.

A relatively short commemoration is inserted in the Synaxarion of the Monastery of the Holy Cross in Jerusalem: (Cod. Jer. Georg. 24-25):

გ. კჴრიაკესა მარხვათასა. ამას დღესა აღაპი და წირვა პ(ა)ტრ(ო)ნის ათაბაგის ქაიხოსროსი, შეუნდვეს ღმერთმან. ყანა იყიდა ას ფლურად და მისთ(ჳ)ს განუჩინეთ. ვინცა დააკლოს, კრულ იყოს.

In the third week of the Lent. In this day (is established) commemoration and liturgy for the Patron Atabag Kaikhosro. He purchased the field for one hundred Pluri and we ordered [commemoration] for this. Whoever will lessen let him be cursed.

The Georgian text was published by H. Metreveli in her *Masalebi*, p. 77, 108; see also: *Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland*, Bd. III: J. Assfalg, *Georgische Handschriften* (Wiesbaden, 1963), p. 70-71.



12. The main church of the Iviron monastery. The row of donor portraits of Georgian kings and nobles in the exterior gallery (repainted in the 1890s).

to the commemoration of the Synodicon of the Iviron monastery, Ambrosi was sent also to Sinai, likewise closely connected to Georgia for centuries. The data of the manuscripts and icon collections, as well as epigraphic evidence, points to the intense activity of Georgians in the monastery of St. Catherine itself and indicates that some churches in the environs of Mount Horeb belonged to Georgians.[68] Strangely enough, the Sinai Synodal Records (Cod. Sin. Georg. 77, fol. 192r-205v) do not contain any commemorations of Q'varq'vare's sons, Kaikhosro and Mzechabuk, nor the remembrance of Ambrosi, whereas the Synodicons of the Iviron and the Jerusalem monastery of the Holy Cross contain extensive commemorations of these persons, telling in detail about their rich donations and building activity. Moreover, because of the special contribution by Kaikhosro, Mzechabuk, and Ambrosi, the brethren had to mention them in their prayers "as builders". In the Athonite commemoration, Ambrosi does not say anything about Sinai: "We began to give [the money] away from Trebizond to Constantinople, and from Constantinople to this Holy Mountain". Likewise, the Synodal Reports of the monastery of the Holy Cross make no mention of Ambrosi's donation to Sinai: "Ambrosi gave much [money] on the Holy Mountain and the whole of Greece". It can be assumed that for unknown reasons Ambrosi interrupted his journey and did not reach Sinai.

The special attention of the Samtskhe atabags towards the Holy Land and Mount Athos, as reflected in material assistance and building activity, did not slacken in the subsequent period. A large book of donations, which were given to the monastery by Nav-Q'varq'vare (1516-1535) the grandson of Q'varq'vare the Great, and son of Kaikhosro,[69] states that the members of the Jaq'eli family made significant donations – "the customs fee for Tortumi salt, all with Tetri" (i. e. silver coin) – to the church of the Virgin Portaitissa in return for forgiveness and intercession for their souls.[70] The commemorations of Nav-Q'varq'vare, his wife and sons, included in the Synodal Reports of St. Catherine's

68 P. Uspenskij, op. cit., p. 188-196; A. Tsagareli, 'Pamjatniki gruzinskoj stariny v Svjatoj Zemle i na Sinae' ['Monuments of Georgian Antiquity in the Holy Land and on Sinai'], *Pravoslavnyj Palestinskij Sbornik*, IV (1888), p. 1920; cf. D. K'ldiašvili, 'L'icône de Saint Georges du Mont Sinaï avec le portrait de Davit Aγmašenebeli', *Revue des études géorgiennes et caucasiennes*, N° 5 (1989), p. 119-120; D. Mouriki, 'La presence géorgienne au Sinai d'après le témoignage des icones du monastère de Sainte-Catherine', *Βυζαντιο και Γεοργια. Καλλιτεχνικες και πολιτιστικες σχεσεις, Συμποσιο*, (Αθηνα, 1991), σελ. 39-40.

69 H. Metreveli, 'Nav-q'varq'vares utsnobi dokumenti' ['An Unknown Document of Nav-Q'varq'vare'], *Mravaltavi* IV (1975), p. 192-205; Id., 'Un document inconnu de Nav-Kvarkvare du Monastere de l'Iviron au Mount Athos', *Bedi Kartlisa*, vol. XXXIII (1975), p. 63-72.

70 H. Metreveli, Nav-q'varq'vares, p. 203.

monastery (Cod. Sin. Georg. 77, fol. 192r),[71] testify to the contribution to Sinai of these members of the Samtskhe atabags.

Having examined the general history of the Samtskhe atabags and their fervent activity in support of various churches and monasteries in the Orthodox world, we arrive at a crucial question surrounding the Portaitissa icon: who executed its decoration and where was this done? The evidence suggests that Ambrosi initiated the decoration. In particular, the Iviron monastery commemoration, which gives a detailed account of the donations sent by his brother Mzechabuk together with Ambrosi, does not refer to the execution of the revetment for the Portaitissa icon and its arrival from Georgia. At the same time, the commemoration of Kaikhosro in the Jerusalem monastery of the Holy Cross, in addition to many other donations, offers a detailed account of contributions, including the presentation of a silver chalice and plate.[72] On the other hand, the Iviron commemoration of Ambrosi (N163) emphasizes that he rendered great assistance to the monastery and "heavily clad the icon". More importantly, for his decoration of the icon and building activity in the monastery, the Iviron brethren ordained a service for Ambrosi's soul every Tuesday before the icon of Portaitissa, as well as entrance into the altar, and remembrance of his soul by each member of the brethren "as is written for the builders [of the monastery]". Such an honour for especially great services had rarely been given to anyone.[73]

The donations to the sacred places of Eastern Christendom comprise only one part of Ambrosi's activities. His decoration of the miraculous icon and building work in the Iviron monastery were especially significant. As a ward and serf of Kaikhosro, Ambrosi did not himself possess the material means to execute such a vast work. This could only have been realised with rich donations from the atabags. Nevertheless, as their delegate to Mount Athos, his contribution to the Iviron monastery and, accordingly, the honour given to him by the brethren resulted from his practical activities. At the same time, the palaeography of the revetment's dedicatory inscription, its perfect calligraphy, the use of complex ligatures, as well as the highly eloquent level of the text, all suggest that it was executed by a Georgian craftsman. It is significant that Ambrosi speaks in the first person in the inscription. Taken together all these points underscore Ambrosi's active presence as the ward and serf of the atabags, and

71 I. Javakhishvili, *Sinis mtis kartul khelnatserta aghtseriloba [Catalogue of Georgian Manuscripts of Mount Sinai]* (Tbilisi, 1947), p. 241.

72 Cf. supra, n° 66.

73 Some scholars call Ambrosi a bishop, but there is no documentary confirmation of his having this title (A. Tsagareli, op. cit., p. 61; P. Konc'oshvili, op. cit., p. 164; A. Natroev, op. cit., p. 98).

testify to his immediate participation in the execution of the Portaitissa revetment.

Two manuscripts kept in the Tbilisi Institute of Manuscripts further support this argument. One of them, the Four Gospels (Ms Q-84), was copied and illuminated by Ambrosi in the Jerusalem monastery of the Holy Cross.[74] A middle-sized manuscript (10.2 x 7.2 cm) copied on parchment in a nice calligraphic hand reveals the skill of the calligrapher and miniaturist. Together with large initials, outlined in cinnabar and gold, the Gospel decoration comprises ornamental heads (at the beginning of the Gospels of Matthew, Luke and John, on fols. 4r, 91r, 144r) and seven miniatures. In addition to the images of the Evangelists (fol. 3v, 55v, 90v, 143v) (fig. 13), they include the Nativity (2v) (fig. 14), Baptism (7v) (fig. 15), and Annunciation (92v). The paint layer is largely exfoliated in the miniatures, almost completely revealing the preparatory design of the compositions, which is drawn in the same black ink as the written text. The design, as well as the compositional arrangement of the scenes, figures and their attitudes, the manner of execution of the landscape and architectural background, are distinguished by their high artistic merit, testifying to the training of the miniaturist. The homogeneity of the artistic decoration of the codex is evident; it supports the conclusion that, similar to the text, the miniatures and decorative heads were executed by Ambrosi. He placed the only colophon at the end of the Gospel by Matthew (fol. 54r) (fig. 16): და აწ ესე ს(ა)ხ(ა)რ(ე)ბა აღიწერა ც(ო)დვილისა ამბროს(ი)ს(ა)გ(ა)ნ იჱ(რუსა)ლ(ე)მს, მონასტერსა ჯ(უარ)ისა პ(ა)ტიოსნის(ა)სა, სადიდებ(ე)ლად ღ(მრთი)სა მ(ა)მისა, ძისაჲ და ს(უ)ლისა წ(მიდ)ისა და სალოცველ(ა)დ ს(უ)ლდ(იდე)ბ(უ)ლისა პ(ა)ტრ(ო)ნის ქაიხოსროსთ(ჳ)ს – *And this Gospel was copied by the sinful Ambrosi in Jerusalem, in the monastery of the Holy Cross, for the glory of God, the Father, the Son and the Holy Spirit, and for the prayer for the great soul of the patron Kaikhosro.*[75]

74 *Description of Georgian Manuscripts*, collection Q, vol. I (Tbilisi, 1957), p. 97-98. The manuscript was earlier kept in Martvili monastery. It was there that E. Taq'aishvili had seen it in the early 1920s and given its brief description (E. Taq'aishvili, *Arkheologiuri mogzaurobani da shenishvnani [Archaeological Excursions and Notes]*, vol. II (Tbilisi, 1914), p. 109.

75 The colophon is cited in: T. Gabashvili, *Mimoslva* (ed. by H. Metreveli), p. 0185, n° 1. A. second cinnabar inscription is placed next to it: ქ(რისტ)ე, შ(ეიწყალ)ე ნ(იკოლო)ზ ქ˜ა ამინ – *Christ, have mercy upon Nikoloz K˜a, amen.* This inscription is made in a different script from that of the Gospel, being written in larger and more angular letters. Brief inscriptions written in the same hand are numerous in the manuscript and all indicate the use of the Gospel in liturgical practice. It can be supposed that the inscriptions were made by Nikolaos Choloq'ašhvili (1585-1659) who was the Father-Superior of the monastery of the Holy Cross in Jerusalem in 1643-1649. The palaeography of the inscriptions made by him in various manuscripts is similar to that found in the Gospel copied by Ambrosi. Despite this



13. Institute of Manuscripts in Tbilisi. Cod. Q-84, fol. 55v. St. Mark.



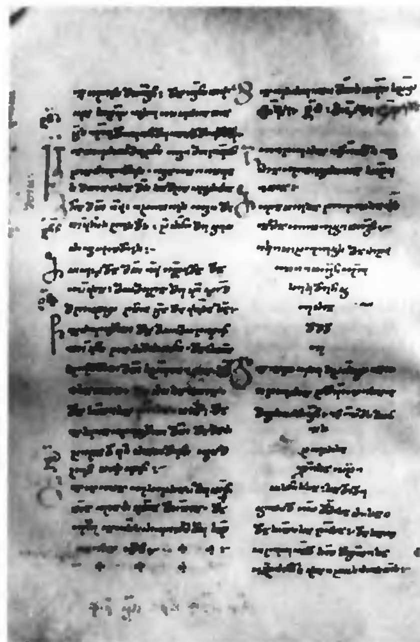
14. Cod. Q-84, fol. 2v. Nativity.

similarity, this identification is hindered to a certain extent by the fact that this famous Father-Superior of the Georgian monastery in Jerusalem is traditionally mentioned by his monastic name Nikephoros. Both names – Nikephoros and Nikolaos are found in the colophons of various manuscripts (Nikephoros – Ms H-2339 of the Institute of Manuscripts in Tbilisi, fol. 3v; Ms Georg-24 of the Greek Patriarchate in Jerusalem, fol. 256v; Ms K-25 of the Historical-Ethnographical Museum in Kutaisi, fol. 300v). Cf.: *Description of Georgian Manuscripts*, collection H, vol. V (Tbilisi, 1949), p. 234; N. Marr, *Ierusalimis berdznuli sapatriarkos c'igntsatsavis kartuli khelnac'erebis mokle aghtseriloba [A Brief Catalogue of the Georgian Manuscripts kept in the Greek Patriarchate of Jerusalem]*, (Tbilisi, 1955), p. 234; M. Nikoleishvili ed., *Kutaisis istoriul-etnograpiuli muzeumis kartul khelnac'erta aghtseriloba [Catalogue of the Georgian Manuscripts of the Kutaisi Historical-Ethnographical Museum]*, vol. I (Tbilisi, 1953), p. 116.

The silver plates, bearing the Crucifixion above and St. John the Evangelist below, fixed on the wooden cover of the manuscript with velvet binding, are not contemporary with the manuscript. They were executed later, in the seventeenth or eighteenth century, by a middle-ranking craftsman. It can not be excluded that the plates for the decoration of the codex were executed after its removal to Georgia, where it was renovated by Kirile (Cyril) Gabunia the Father-Superior of the Sairme monastery of the Virgin (cf. colophon on fol. 218r).



15. Cod. Q-84, fol. 7v. Baptism.



16. Cod. Q-84, fol. 00. Colophon of Ambrosi.

The second manuscript, a Psalter (Ms A-351)[76] is also written on parchment. It is small in size (10 x 7.5 cm). In this case as well, the main adornment of the text, written in neat, even letters, are the initials, although here they are made in gold, indicating the lavishness of the manuscript. This is confirmed by the fact that one or two lines on every page is completely written in gold. The same colour is used for the sign marking the end of the line (three dots), while the punctuation mark is given in black points inscribed in golden circles. The most significant artistic accent of the manuscript is a miniature of the Prophet David opening the Psalter text (fol. 2v) (fig. 17). The composition follows the traditional iconography of the biblical king: David is depicted seated on a wide throne with a high back and holding a harp in his hand. He is looking up, at the blessing hand stretching out from a fragment of heaven, depicted in the centre of the upper part of the miniature. The architectural background

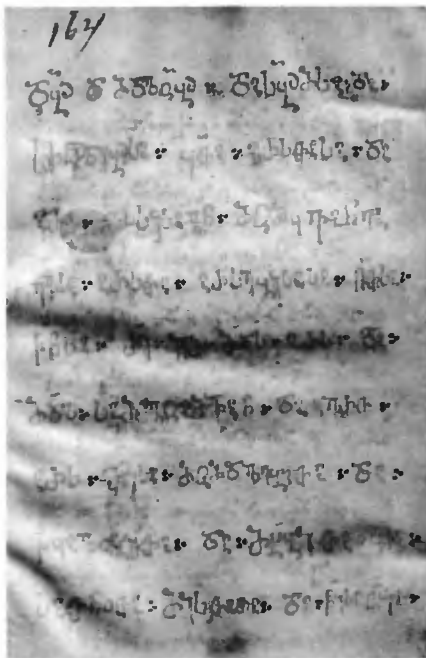
76 Notes on the manuscripts are given in: L. Shervashidze, 'Miniatjury Kutaisskoj rukopisi N115 i Leningradskoj OI 58'. *Bulletin of the Academy of Sciences of the Georgian SSR*, t. XIV, N1 (1953), p. 55-62; L. Menabde, op. cit, t. I, Tbilisi, 1962, p. 499-500; *Catalogue of Georgian Manuscripts*, Collection A, t. I$_4$ (Tbilisi, 1985), p. 68-70.

behind David is formed by a wall divided into horizontal courses filling the whole lower part of the composition. On both sides, it is terminated by high buildings, the one to the right being a canopy which seems to symbolize Sion. Artistic traits originating from late Palaiologan models are revealed in the figure's proportions and posture, as well as in the precise and expressive design. The clearly built, symmetrical and well-balanced composition was created by an experienced craftsman. This can be seen in the modelling of the face, which is rendered in light pink with soft lighting on a dark grey, olive ground and with small white highlights in the corners of the eyes, above the brows and on the neck. The same can be said of the bright, lively colouristic arrangement of the miniature: gold is the leading colour both in the background and in the details of David's royal vestments, his crown and harp. The light ochre of the royal throne covered by a golden design strengthens this impression. In addition, the blue colour of the robe and the bright red, green and light lilac used in the architectural details is perceived as more distinct colouristic accents. The background is also marked by the characteristic tendencies of this period: striving towards emphasizing certain spatial accents in the composition is felt in the buildings of light classical forms, with the velum spread between them, a detail already traditional by that time.

In addition to this miniature, the manuscript is also adorned with a small headpiece at the beginning of the text of the Psalms (fol. 3r) (fig. 17). This is a stylised vegetable motif inscribed in a rectangular frame. The easy interlace of its stems and leaves is drawn masterly by an experienced hand in blue against the gold background and is outlined by a thin, even, red border. The colophons supplemented to the manuscript include several texts which are much longer than those in the Gospels copied by Ambrosi in Jerusalem. On fol. 163v there is a colophon written in a larger *nuskhuri* script in golden ink, over the main text of the Psalm: ნათელო სოფლისა, უფალო ქრისტე ღმერთო, ღირს ყავ განახლებად სულით და კორცით ნათელსა შინა ღმრთაებისა შენისასა სუფევად უკუე პატრონი მზეჭაბუკ, რამეთუ ფრიად მოსურნე არს სწავლად საღმრთოთა მცნებათა შენთა – *Light of the world, Lord Christ, make patron Mzechabuk worthy of dwelling in soul and body in the light of Your Divinity for he is very keen to study Your holy commandments.* On fol. 164r, it is supplemented by a second colophon also written in gold ink. The text in *recto* is written in *asomtavruli* script while in *verso* it is continued by *nuskhuri* (fig. 18): დ(იდე)ბ(ა)ჲ და მ(ა)დლობ(ა)ჲ დას(ა)ბამსა და სრულებასა ყ(ოველ)თა არსთასა და არა არსისაგ(ა)ნ მომყვანებელსა არსთა არსებისასა ღ(მერ)თსა ჩ(უე)ნსა, რ(ომე)ლი-იგი მ(არა)დ(ი)ს არს და მ(არა)დ(ი)ს სამგუამ(ო)ვან და ერთ არს, რ(ომ)ლისა მომ(ა)დლებითა და წყალობითა და მ(ეო)ხ(ე)ბითა ყ(ოველ)თა სათნ(ო)ჲთა მისთათა და



17. Institute of Manuscripts in Tbilisi. Cod. A-351, fols. 2v-3r. Prophet David and beginning of the Psalter text.



18. Cod. A-351, fol. 164r. Colophon of Ambrosi.

წ(მიდი)სა ღ(მრთ)ის მშ(ო)ბლისათა სრულ იქმნნ(ე)ს წ(მიდა)ნი ესე დ(ავი)თის ფ(სალმუ)ნნი ბრძანებითა დიდისა წარჩინებულისა თჳთ-მპყრ(ო)ბ(ე)ლისა პ(ა)ტრ(ო)ნის ყ(უა)რყ(უა)რ(ე)ს ძისა მკნისა და ახოვნისა პ(ა)ტრონის მზეჭაბუკისითა, რ(ომლ)ისა მრავალმცა არი(ა)ნ წელნი სუფევისა მისისანი და კსენ(ე)ბ(ა)ჲ მისი მოუკლებ(ე)ლ ყოს ღ(მერთმა)ნ სიმრ(ა)ვლესა შ(ინ)ა ჟ(ამ)თ(ა)სა, ა(მი)ნ – *Glory and thanks to the beginning and perfection of all beings, Who had introduced beings into existence out of non-existence, our God, who ever exists and assists in three Persons and one Substance for ever, by the grace and mercy and help of all His adherents and of the Holy Mother of God this Holy Psalms of David was completed by the order of the son of the great noble, autocrat, the patron Q'varq'vare, and the patron Mzechabuk, … amen.* The next colophon on fol. 164v-165r belongs to atabag Mzechabuk himself, although it is again written in Ambrosi's hand. The main part of the text of the colophon is palaeographically similar to the text of the Psalms and is written in black ink, with particular words in gold (fig. 19): აღვაწერინენ წმიდანი ესე დავითნი მე, მონამან და მოსავმან ქრისტეს ღმრთისამან მზეჭაბუკ სახსრად და საცოდ სულისა ჩემისათვის და შესანდობლად მშობელთა, ძმათა და ნათესავთა ჩემისათვის. აწ ვინცა მიემხვივნეთ ესრეთ შენდობაისა ბრძანებდით. პატრონსა დედისიმედსა ცოდვანი მისნი შეუნდოს ღმერთმან. პატრონი ყვარყვარე ადღეგრძელე და ცოდვანი მისნი შეუნდოს ღმერთმან. პატრონსა ქაიხოსროს შეუნდოს ღმერთმან. პატრონსა მზეჭაბუკს შეუნდოს ღმერთმან. პატრონსა ბაადურს შეუნდოს ღმერთმან. ყოველთა ძმათა და ნათესავთა ჩუენმან ჩუენცა და თქუენცა მოგვახსენეს – *I had ordered to describe these holy Psalms, I Mzechabuk, slave and believer in Christ God, to redeem and guard my soul and for the forgiveness of my parents, brothers and relatives. Now whoever follows this will be forgiven. God forgive the patron Dedisimedi her sins. Long live the patron Q'varq'vare and God forgive his sins. God forgive the patron Kaikhosro. God forgive the patron Mzechabuk.*

God forgive the patron Bahadur. All our brothers and relatives and you too be commemorated. Finally, in the lower part of fol. 165r is one more colophon separated from the previous text by a large interval. It is also written in Ambrosi's hand and is arranged in the same way as the previous colophon (fig. 19): გათავდეს ქორონიკონსა რპბ, აპრილსა კე ხელითა ფრიად ცოდვილისა მწერლისა ამბროსესითა. უფალო ღმერთო მოუკლებელ ყავ ხსენებაი პატრონის მზეჭაბუკისი, ამინ – *It was completed in Koronikon RPB (172), on April 25, by the hand of the very sinful writer Ambrosi. God, make unceasing the commemoration of the patron Mzechabuk, Amen.*

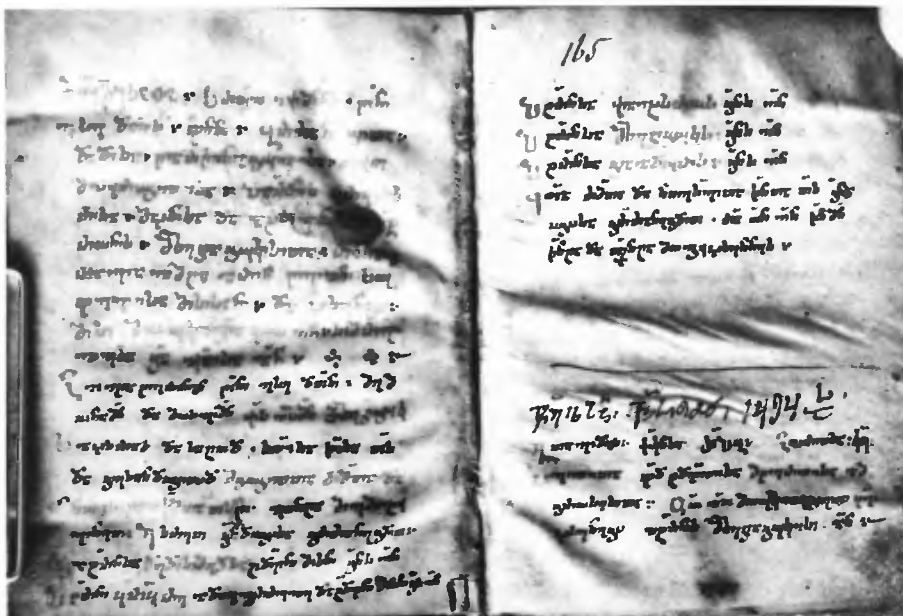
Two manuscripts can be cited as close parallels to the Psalter copied and illuminated by Ambrosi. The first of them is a Greek-Georgian collection (St.-Petersburg Public Library, Ms *Raznojaz*. OI-58)[77], which is tentatively dated to the turn of the fifteenth-sixteenth centuries.[78] This manuscript of unusual contents and lavish illuminations was definitely created by the joint efforts of several scribes and miniaturists.[79] The miniatures are easily divided into two groups based on their stylistic peculiarities. One group comprises the images that have much in common with the miniatures of Ms A-351 (to the same series can be ascribed those miniatures of the Greek-Georgian manuscript which were later embodied in fol. 155 of the seventeenth-century liturgical collection, Kutaisi Historical-Ethnographical Museum, Ms K-115).[80] The second manuscript of the Four Gospels (Tbilisi Institute of Manuscripts, Ms Q-920), was copied by the scribe Akaki. He was active at the court of Dedisimedi, the daughter of atabag Q'varq'vare, and made the copy in 1504 by atabag Mzechabuk to Mount Athos with a rich donation after the death of

77 Long notes and observations on the manuscripts periodically appear in the scholarly literature (N. L. Okunev, 'O greko-gruzinskoj rukopisi s miniatjurami' ['On a Greek-Georgian Manuscript with Miniatures'], *Khristianskij Vostok*, t. I (1912), p. 43-44; L. Shervashidze, op. cit., p. 55-62; Sh. Amiranashvili, *Istorija gruzinskogo iskusstva [History of Georgian Art]*, (Moscow, 1963), p. 287; V. Likhacheva, 'The Miniatures of the Georgian Menologion of the 14th Century', *II International Symposium on Georgian Art*, Offprint (Tbilisi, 1977). Despite this up to now opinions differ about the function of this manuscript. V. Likhacheva and P. Mijovic consider it to be a menologion (V. Likhacheva, op. cit., p. 3; P. Mijovic, 'Gruzinskie menologi s XI po XIV vv.' ['Georgian Menologia of the 11th-14th cc.'], *Zograf*, N8, 1977, p. 19), while L. Evseeva thinks it to be an iconographical manual (L. M. Evseeva, 'Greko-gruzinskaja rukopis' iz sobranija Gos. Publichnoj Biblioteki im. M. E. Saltykova-Shchedrina' ['Greek-Georgian Manuscript from the Collection of M. E. Saltykov-Shchedrin Public Library'], in: *Drevnerusskoe iskusstvo*, vol. III, (Moscow, 1983), p. 332-367); L. Evseeva, *Afonskaia kniga obraztsov. O metode raboty i modeljakh srednevekovogo khudozhnika [Athonite Book of Models. Concerning the Methods of the Work of Medieval Craftsmen]* (Moscow, 1998).

78 L. Evseeva, 'Greko-gruzinskaja rukopis', p. 342.

79 N. Okunev has already noted the participation of several craftsmen in the illuminating of the manuscript (cf. his – 'O greko-gruzinskoj rukopisi s miniatjurami', p. 44).

80 L. Shervashidze, op. cit., p. 55 ff.



19. Cod. A-351, fol. 164v-165r. Colophons of Atabag Mzechabuk and Ambrosi.

on Q'varq'vare's commission.[81] Could this be the same monk who was sent his brother Bahadur in the 1470s?[82] The miniatures in the manuscript depict the four Evangelists (Matthew – fol. 11v, Mark – fol. 80v, Luke – fol. 124v, John – fol. 194v), but they differ from one another to a certain extent. However, an affinity among the image of St. John the Evangelist and the miniatures of the Four Gospels and Psalter copied by Ambrosi has been noted, especially in their colouristic solutions and modelling of faces.[83]

A comprehensive study of these manuscripts must still be undertaken. This is particularly the case with the Greek-Georgian collection, the Georgian text of which has not yet been studied. An examination of its contents and palaeography, and a detailed reading of its colophons will throw light on much of its history. Nevertheless, it is significant that the miniatures of these manuscripts have much in common with the Four Gospels and Psalter copied and illuminated by Ambrosi. It seems probable that all these manuscripts should be considered

81 *Description of Georgian Manuscripts*, Collection Q, t. II (Tbilisi, 1958), p. 347-349.
82 Cf. supra, p. 172, n° 61.
83 L. Evseeva, 'Greko-gruzinskaja rukopis', p. 342, 344.

as the product of one artistic school, if not one workshop, and that Ambrosi should be connected with it.[84]

There is an evident palaeographic similarity between the commemoration written by Ambrosi in the Synodicon of the Iviron monastery, the initials of Four Gospels and Psalter copied by him, and the dedicatory inscription of the Portaitissa icon. In all these cases, the shapes of the letters and their restricted decorative rendering make it possible to recognize the hand of Ambrosi himself in the inscription of the Portaitissa icon.

The case of Ambrosi is certainly not exceptional in Georgia during this period. On the contrary, the practice whereby persons of versatile learning attached to the retinue of the rulers of the separate provinces of the country and actively engaged in different spheres of creative work, seems to have been widespread. In this respect, the Bandaisdze family is a striking example: during the fourteenth-fifteenth centuries, several generations were closely connected with the Kvenipneveli family[85] who ruled the Ksani principality (a large province in central Georgia), and copied and illuminated manuscripts and painted churches for them.[86] At the turn of the fifteenth-sixteenth centuries Soil Kopasdze, an amilakhvari (i. e. chief of the cavalry) of Tao, the southern part of the province ruled by the Jaq'elis, was active in Samtskhe. In the sources, he is described as "well skilled in painting, a philosopher, a faithful adherent of the Scriptures, and a commentator on its translations".[87] It is known that in 1502 he painted and revetted an icon (now kept in the Kutaisi Historical-Ethnographical Museum, Inv. N1197), whose long dedicatory inscription mentioning the patron Mzechabuk was executed according to the same formulae as the inscription of Ambrosi on the Portaitissa icon.[88]

The silence of the sources concerning the delivery of the Portaitissa icon revetment to Mount Athos by Ambrosi excludes the possibility of its execution in Samtskhe; thus the only possible place of its execution was at the Iviron

84 Based on a brief stylistic analysis of the miniatures L. Evseeva proposed that the Greek-Georgian collection was compiled on Mount Athos (L. Evseeva, 'Greko-gruzinskaja rukopis', p. 367).

85 M. Brosset, op. cit., III livraison, 6e rapport (St. Petersbourg, 1851), p. 77-78; Sh. Meskhia, 'Dzegli Eristavta', in: *Masalebi sakartvelos da kavkasiis istoriistvis*, 30 (1954), p. 316-321; V. Beridze, *Dzveli kartveli ostatebi [Old Georgian Masters of Art]* (Tbilisi, 1967), p. 15-17.

86 The evidence of Avgaroz Bandaisdze tells of his mastering of several fields, among them – literary activity, calligraphy, preparation of parchment, book binding, painting, sewing, and building activity (Institute of Manuscripts, Ms A-575, fol. 311); published in: Th. Zhordania, *Kronikebi*, II (Tbilisi, 1897), p. 204; V. Beridze, *Dzveli kartveli ostatebi*, p. 15. In addition, it is supposed that Avgaroz Bandaisdze compiled the Chronicle of the Ksani principality (Sh. Meskhia, op. cit., p. 316-321).

87 Colophon of Ms Q-969 of the Institute of Manuscripts in Tbilisi, fol. 311r.

88 S. Kakabadze, 'Oltisis mtavari kopasdze' ['Kopasdze the Ruler of Oltisi'], *Saistorio krebuli*, I (1928), p. 110-111.

monastery itself. Nonetheless, the revetment is certainly connected with Samtskhe. From the fourteenth century up to the mid-sixteenth century, representatives of several generations of Jaq'elis sponsored creative work in architecture, mural painting and book illumination as well as metalwork. Indeed, the Samtskhe school of metalwork produced chased decorations of venerated relics for the Georgian Church, including the icon of the Saviour of the Anchi cathedral (first half of the fourteenth century) (fig. 20),[89] the icon of the Virgin of Atsq'uri cathedral (late fifteenth century),[90] and the processional cross of the Sadgeri church (early sixteenth century) (fig. 21).[91] This work had far older origins since Samtskhe had earlier become one of the significant schools of Georgian metalwork. In this school were executed, for example, the Zarzma icon of the Transfiguration (886),[92] the Breti processional cross (early tenth century),[93] the Shemokmedi rhypidion (turn of the tenth-eleventh centuries),[94] and the Breti icon of Saint John the Baptist (early eleventh century).[95] It is also known that from this time the Sapara monastery had become one of the prominent centres of metalwork in the country (fig. 8).[96] Thus, taking into account the general political, economic and cultural efflorescence of Samtskhe in the fourteenth-fifteenth centuries, it is considered possible that the inner revetment of the wings of the icon of the Saviour from the Anchi cathedral was executed in Sapara.[97]

How then are we to interpret the notes of the Iviron monastery commemoration and those given by Timote Gabashvili (certainly based on the former) concerning the "heavy cladding" of the Portaitissa icon? There is no easy answer to this question because Georgian sources do not use such a term, especially in the numerous dedicatory inscriptions on icon revetments. Consequently, the only possible explanation seems to lie in the desire of the compiler of the commemoration (as reflected by the eighteenth-century traveller) to emphasize the fact that the miraculous icon was completely embellished with chased decoration, except for the faces, contrary to the case when the revetment adorned only individual parts of the icon. This then raises another question:

89 S. Amiranashvili, *Beka Opizari* (Tbilisi, 1956), p. 910, pl. 46-50; T. Saq'varelidze, op. cit., p. 12-24, pl. 25.
90 Cf. supra, n°49.
91 T. Saq'varelidze, op. cit., p. 37-38; cf. A. Chkhartisvili, *Mamne okromc'edeli [Goldsmith Mamne]*, (Tbilisi, 1978), p. 8ff.
92 G. Chubinashvili, *Gruzinskoe chekannoe iskusstvo [Georgian Metallwork]*, (Tbilisi, 1959), p. 27-42, fig. 14.
93 Ibid., p. 70-79, fig. 101-105.
94 Ibid., p. 127-133, fig. 114-115.
95 Ibid., p. 190-193, fig. 125-128.
96 Ibid., p. 445-447.
97 T. Saq'varelidze, op. cit., p. 24.



20. Anchi Icon of the Saviour (State Art Museum of Georgia).

was the Portaitissa icon covered with cladding earlier? This is highly unlikely, since sources do not mention it. Had an older revetment existed, then the dedicatory inscription and the monastery commemoration would have noted that the icon was re-chased or the revetment was renewed, according to tradition traceable in the epigraphy of other works of Georgian metalwork.[98]

98 Cf. for example, the Paliastomi icon (T. Saqʻvarelidze, op. cit., p. 155); the icon of Khvamli St. George (M. Brosset, op. cit., II livraison, 9eme rapport (St.-Petersbourg, 1850), p. 26); the chased plate bearing the Ascension, later used as an icon (G. Chubinashvili, op. cit., p. 111); the Kortskheli icon (N. Kondakov, D. Bakradze, *Opis' pamjatnikov drevnosti v nekotorykh khramakh i monastyrjakh Gruzii [Description of the Ancient Monuments in Some Churches and Monasteries of Georgia]*, (St.-Petersbourg, 1890), p. 98); the icon of the Saviour from Anchi (S. Amiranashvili, *Beka Opizari*, p. 11); the icon of the Dormition from the Shemokmedi monastery (E. Taqʻaishvili, *Arkheologicheskie ekskursii*, I, p. 74-75).



21. Processional Cross of the Sadgeri church (State Art Museum of Georgia).

Ascertaining the precise date of the execution of the Portaitissa icon revetment is not difficult given that it was made after the death of Kaikhosro and at the time when donations were taken to the Holy Sites of Eastern Christendom for the remembrance of his soul. Accordingly, we can conclude that the revetment occurred no earlier than 1500 (the date of Kaikhosro's death). Soon after his patron's death Ambrosi was to start for Mount Athos, Jerusalem and Sinai. The treatise written by the Constantinopolitan Patriarch Joachim I, recites the story of Mzechabuk sending donations to the Holy Sites no later than 1504.[99] Thus, 1500-1504 should be considered the period during which the Portaitissa icon was embellished with a revetment.[100]

* * *

In the state it has reached us, the original revetment of the Portaitissa icon reveals several chronological layers. The unity of the latter forms a composition whose scheme and programme was created according to the traditions of Orthodox art established over centuries. The central part of the icon – the Virgin with the Child and small busts of the Archangels on both sides of the halo – is flanked by the images of the Apostles and Evangelists, arranged at intervals against the ornamental background on the lateral parts of the frame. To the left the sequence from the top is as follows: Peter, Mark, Matthew, Jacob, Luke, and Andrew. To the right appear: Paul, John, Simon, Bartholomew, Philip, and Thomas. The lowest frame of the icon bears the long dedicatory inscription, while the upper frame is completely decorated with vegetal motifs (fig. 4).

This type of structure for a metal icon had been preserved in Byzantium for a long time.[101] Its particular variations are known, whereby separate figures of saints as well as Christological or Mariological scenes are distributed on the frame around the central images. The number of the representations as well as their frequency and size on the framing varies. Yet, beginning in the eleventh century in Georgia,[102] and from the fourteenth century in Byzantium, the

99 Cf. supra, n° 37.

100 H. Metreveli thinks that the date of execution of the Portaitissa icon revetment, 1493, given in the earliest (A) version of Timothe Gabashvili's *Mimoslva*, must stem from the notes of N162 commemoration of Iviron monastery. In her opinion, using the year of death of the atabag Q'varq'vare (1498), recorded in the commemoration, Timote Gabashvili determined the period of activity of the atabag Kaikhosro and accordingly, the date of execution of the revetment (cf. T. Gabashvili, *Mimoslva*, p. 045).

101 A. Grabar, *Les revêtements en or et en argent des icônes byzantines du Moyen Âge* (Venice, 1975), p. 10.

102 The earliest examples in Georgia are the Chuq'uli and Tsageri icons (G. Chubinashvili, op. cit., p. 28, 32-33, fig. 1 and 2).

general compositional principle of the icon scheme remained unaltered. Among the examples executed according to this model are revetments showing a certain affinity with the Portaitissa icon, in particular the bilateral icon of the Saviour and the Virgin from the church of St. Clement, Ochrid (now in Skopje Museum) (figs. 22 and 23),[103] as well as the icons of the Trinity[104] and the Virgin[105] from the Vatopedi monastery on Mount Athos. While sharing a common programme and scheme, certain peculiarities distinguish one from another. In the first case, the depiction of the images on both sides of the Ochrid icon greatly enlarges the number of figures placed on the frame, comprising the Prophets and Church Fathers (around the Virgin) alongside the Apostles and Evangelists (around the Saviour). On Athonite icons, the sequence of the Apostles is supplemented by several images of Saints (other figures are of a later period). Finally, unlike the Portaitissa icon, the lateral images on the above-quoted parallels are represented on all four sides of the framing. Notwithstanding these distinctions, the common tradition rooted in the same principles should be stressed, being apparently widespread in the Byzantine cultural area long before the execution of the Portaitissa icon. As far as their affinity to the Portaitissa icon goes, the icons from the Vatopedi monastery undoubtedly testify to the long-term practice of producing revetments in terms of a similar programme and compositional scheme on Mount Athos.

One component of this tradition apparently included the principle of placing a dedicatory inscription on the lower frame of the metal icon or chased decoration. Contrary to Byzantium, where only the fourteenth-century icon of the Hodegetria from the Vatopedi monastery on Mount Athos can be cited,[106] Georgian examples are far more numerous, comprising a long period. The earliest of them is the icon of the Transfiguration from Zarzma. Though its original dedicatory inscription of 886 was later (in the first half of the eleventh century) copied and complemented during the revetment restoration, its place on the lower frame of the icon was left unchanged.[107] Similarly, examples of the dedicatory inscription placed in the same location abound in the tenth-eleventh centuries,[108] partially in the twelfth-thirteenth centuries,[109] as well as

103 A. Grabar, op. cit., p. 38-39, pl. XIX-XXII, fig. 31-36.

104 N. Kondakov had already noted this icon in the early twentieth century (see his – *Pamjatniki khristianskogo iskusstva na Afone*, p. 186-188; A. Grabar, op. cit., p. 66-68, pl. XLVIII-XLIX, fig. 81-86).

105 A. Grabar, op. cit., p. 49-52, pl. XXXI, fig. 47.

106 Cf. supra, n° 104.

107 G. Chubinashvili, op. cit., p. 28, 32-33, pl. 1-2.

108 Cf. the icon bearing the Deesis from Paqʻi, and the icons of St. George and St. John the Baptist in the churches of Saqʻdari and Murqʻmeli (G. Chubinashvili, op. cit., pl. 52, 226, 266).

109 Several examples can be cited: the group of clad icons from the Mghvimevi monastery – the



22. Ochrid. Church of St. Clement. Icon of the Saviour.

tripartite Deesis, the Crucifixion, the Saviour; the icons of Christ and the Virgin from Chazhashi; the triptych of the Seti church (G. Chubinashvili, op. cit., p. 398-400, 592-593, 598-600, fig. 68-71, 73-78, 363; R. Q'enia, V. Silogava, *Ushguli* (Tbilisi, 1986), pl. 2-3, 20; A. Javakhishvili, G. Abramishvili, *Jewellery and Metalwork in the Museums of Georgia* (Leningrad, 1986), pl. 187).



23. Ochrid. Church of St. Clement. Icon of the Virgin.

in the post-Byzantine epoch,[110] which testifies to the endurance of this tradition across several centuries, during which, to a great extent, it preconditioned the character of the scheme and programme of icon decoration. In the fifteenth-eighteenth centuries, dedicatory inscriptions were often placed on the back side of icons. Still, in executing the Portaitissa icon, the Georgian craftsman gave preference to the mode established in the metalwork of his country. This preference, alongside the repetition of a compositional scheme of icon decoration certainly well known to him, might have reflected the desire to make the inscription, containing information on the donation of Samtskhe atabags to this miraculous icon, one of the sacred relics of Mount Athos, openly displayed and thus fully comprehended.

The oldest layer of the Portaitissa icon comprises the central part with the figures of the Virgin and Christ, plates with the dedicatory inscription on the lower frame, and ornamental plates on the lower part of the upper frame.

The central image of the icon – the Virgin with the Child – certainly repeats that of the painted original (fig. 24);[111] among the figures, only the faces of the

110 L. Khuskivadze, *Levan Dadianis saokromc'edlo sakhelosno [The Goldsmith's workshop at the Court of Prince Levan Dadiani]*, (Tbilisi, 1974), pl. 4, 5, 7, 12, 19, 26; T. Saq'varelidze, op. cit., pl. 45, 47, 74, 85, 86, 88, 90.

111 Views differ about the origin and the date of the painting of the Portaitissa icon. Majority of the publications refer to the legend of the miraculous appearance of the icon to Mount Athos after the iconoclast controversy. Only few authors give the presumable date of the execution of the painted images of the Virgin and Christ. Thus N. Kondakov tentatively suggested the period of iconoclasm (*Pamjatniki khristianskogo iskusstva na Afone*, p. 166) while later he attributed it to the 12th century (Cf. *Ikonografija Bogomateri*, II, p. 214). This date was shared later by Ch. Diehl (*Manuel d'art Byzantin*, II (Paris, 1926), p. 589-590). G. Sotiriou associated the icon with Panselinos or his school (Τὸ "Αγιον "Ορος ('Αθῆνα, 1915), σ. 132). More recently, P. Vocotopoulos, having compared the icon to certain Byzantine monuments, dated it to the beginning of the 11th century ('Note sur l'icone de la Vierge Portaitissa', *Zograf*, 25 (1996), p. 27-30). It should be noted that he omitted Georgian monuments and historical sources. It is impossible to claim an absolute iconographic correlation between the painted images and the chased revetment of the icon as it is unknown whether the half-figures of the Archangels were painted in the upper part of the central area on both sides of the Virgin's halo, or what was depicted on the icon frame – separate figures (or half-figures) of the saints (Evangelists and Apostles among them), or scenes. In 1648, while making a copy of the icon, in his letter to the king Alexei Mikhailovich and Archimandrite (later Patriarch) Nikon, concerning its removal to Russia, Father-Superior of the Iviron monastery, Archimandrite Pachomios gives a detailed description of the process of making a copy and states: "ἡ ὁποῖα δὲν ἀλλάσσει ἀπὸ τὴν πρώτιν καθόλου, οὔτε κατὰ τὸ μῆκος, οὔτε κατὰ τὸ πλάτος, οὔτε κατὰ τὸ σχῆμα, ἀλλ' ὅλως δι' ὅλου ὁμοία ἐστὶν ἡ νέα εἰς τὰ πάντα τῆς παλαιᾶς" (*Podlinnye akty, otnosjashchiesja k Iverskoj ikone Bogomateri, prinesennoj v Rossiju v 1648 godu [Authentic Acts Connected with the Iviron Icon of the Holy Virgin Brought to Russia in 1648]* (Moscow 1879), p. 6 (factually the same is repeated in the second letter sent to the Archimandrite – Ibid., p. 11; both letters are dated June 15, 1648). However, it is less likely that the revetment was temporarily taken off while making the copy, as this would have been specially pointed out. As a result, this copy of the Portaitissa

Virgin and Christ are left uncovered by the cladding. This part of the revetment is arranged on two large plates. The lower of them is bigger, reaching higher than the figures' shoulders while the upper plate bears the heads and the background around them. These two parts of the revetment are not thoroughly fitted to one another. If on the figures their junction is less noticeable, against the background it is easily perceived because of the discrepancy between the parts' ornamental motifs.

The vestments of the Virgin, who is depicted in the iconographic type of the Hodegetria,[112] as well as those of Christ, are traditional. The maphorion of the Virgin is plain, being embellished with festoons on the right shoulder only. Another decorative adornment is a large rosette with a precious stone, which was later attached to the veil covering the forehead of the Virgin (fig. 24). In addition, a six-pointed star executed graphically is stamped on her breast and her right shoulder. The maphorion is trimmed with a narrow band bearing a simple leaf ornament, a continuos scroll in the bends of which thin, jagged leaves are inscribed. The dress of the Virgin is plain; on the breast, it is decorated with vertical, parallel incisions, while the right cuff is trimmed with a narrow ornamental band. The vestment of the Child seated on the left hand of His Mother is treated in a somewhat different manner. A chiton, seen on the breast and the right arm, is covered all over by an engraved ornament. The rows of the stylised floral motif of a stem with two curved scrolls and an oblong bud with a small cone on the top follow the drapery lines. The entire cloth is actually seen on the chiton only, where the ornament is arranged in horizontal rows (fig. 4).

Given a certain iconographic affinity of the painted and clad parts of the Portaitissa icon, it should be noted that the treatment of the revetment reflects general contemporary trends in art, which differ from the traits of the earlier epoch when the miraculous icon was painted. Indeed, this layer of the revetment fully displays a tendency characteristic of Georgian metalwork of the Late Middle Ages. Earlier, the process of striving for plasticity of form and figure attained its height in Georgia in the eleventh century and retained its vivacity up to the thirteenth century, after which this tendency greatly weakened. Therefore, like a number of Georgian metal icons from the fourteenth-sixteenth centuries (for instance, the inner revetment of the wings of the Anchi icon of

icon as well as other later copies based on it, will not be used in this discussion of the iconography.

112 N. Kondakov saw a variation of Eleousa in this type of Hodegetria depicted from the waist up. According to him, the most significant trait of the iconographic type of Portaitissa is the head of the Virgin bent to the Child, whose head is represented in a frontal position (N. P. Kondakov, *Ikonografia Bogomateri*, II, p. 214-215).



24. Portaitissa Icon. Central Part. Detail.

the Saviour,[113] the icons of the Saviour and the Virgin from the Gelati monastery,[114] and the icon of the Virgin from the Kldisubani church[115]), the revetment of the Portaitissa icon is not distinguished by the perfection of plastic forms, line and design which was characteristic of Georgian metalwork of an earlier period.

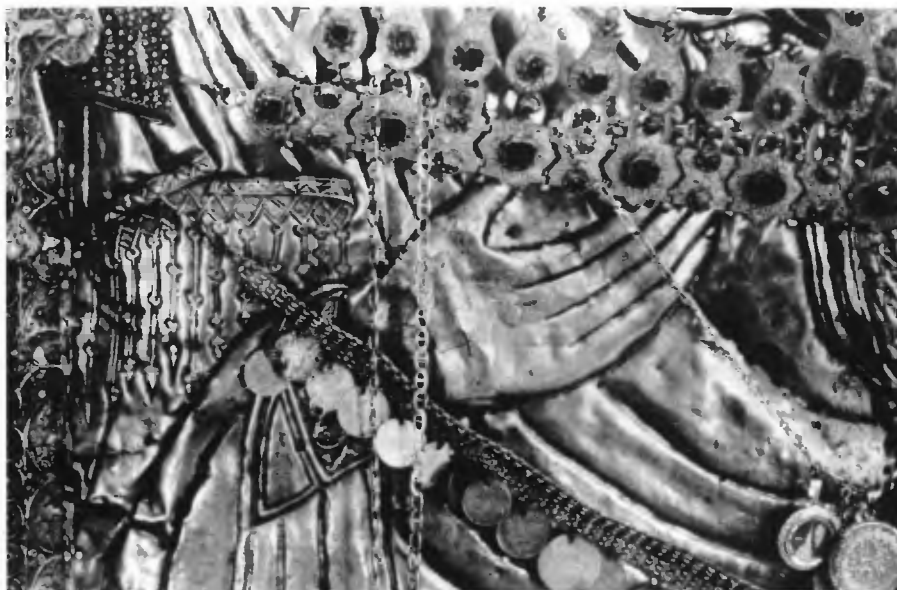
On the revetment, the figure of the Virgin projects from the background in low relief. Furthermore, instead of being plastically modelled, the main parts of the bodies are described graphically, by lines. Drapery designs distinguish separate forms. Plastic masses of the maphorion folds are to a certain extent revealed on the head only, which the flow of the folds follow. In other cases, as on the body, the drapery of maphorion heavy cloth is depicted with large lines cut in metal. Compact rows of these stiff lines of uneven thickness cover the surface of the image, shaped as parallel or radiating bunches, which greatly increase the decorativeness of the revetment. This manner of shaping the vestment conforms to the character of the metalwork. It reflects a peculiar approach to relief by which the graphic treatment of form and figure, emphasising the role of line as the leading artistic means of rendering the icon revetment, replaces the emphasis on plastic volume. In addition, the palms of the Virgin with very long, thin fingers, do not differ from the other bodily details; they too are not plastically distinguished from the background (fig. 25).

The same can be said about the figure of the Child, in which graphic modes likewise accentuate its general volume and the decorative elaboration. While, on the one hand, the correct body movement and the convincing attitude or gesture are given less attention, the drapery design is of a somewhat different character: the flow of parallel lines, which entirely covers the ornamented dress surface, is supplemented by far more dynamic forms in the hymation folds, though again they are treated graphically by means of stamped lines. Against this background, Christ's left hand correctly rests on a scroll and a cloth represented by a lofty design falls from the shoulder. On the other hand, the absolute conventionality, even clumsiness, marking the depiction of the feet is in contrast to this. In order to depict it in profile, the right foot turns outward from the heel, though the nails and shoe laces are outlined on it (fig. 26). This rendering cannot be regarded as a characteristic trait of the epoch or the result of a lesser mastery of the goldsmith, insofar as a similar mode of depiction of a foot appears much earlier, on the ninth-century encaustic

113 T. Saq'varelidze, op. cit., pl. 1-5.

114 Ibid., pl. 43, 44.

115 G. Chubinashvili, op. cit., pl. 546.



25. Portaitissa icon. Old Georgian cladding. Detail.



26. Portaitissa icon. Old Georgian cladding. Detail.

icon from Tsilkani.[116] The same cannot be said of the left foot, whose foreshortened frontal view was attempted unsuccessfully. This type of foreshortening was often used in icon painting and metalwork for a long period;[117] therefore, we could expect that it would also be used in the Portaitissa icon painting as well, but the goldsmith repeated it unsuccessfully.

The central part of the revetment was damaged over time. It is partially pressed in by the right hand of the Virgin. In addition, the gilt layer on the central part of her figure has to a large extent come off, because of the constant touching of the revetment surface by people coming to pray. The revetment is punctured by nail holes in several places, which seem to have been used for attaching donations and the nineteenth-century Russian cladding. On the other hand, the background of the central part of the icon is preserved in good condition.

The background up to the Virgin's halo is chased in the same sheet as the figure itself. Above it, the background is formed by several small plates.

Ornament used in the background decoration of the central part is represented by the only variation on the Portaitissa icon – a flower inscribed in a scroll interlaced with a tripartite bud placed between its two open petals (figs. 4 and 24). This type of ornament, together with its variations, comes from the repertoire of thirteenth/fourteenth-century Byzantine engraved ornamentation.[118] Among its variations, which are sometimes used alongside other ornaments in the background or frame decorations, the icon of the Annunciation from the church of St. Clement in Ochrid (Skopje, Historical Museum, ca. 1300),[119] whose affinity with the engraved ornament against the background of the Portaitissa icon should be pointed out. As for Georgian metalwork, the motif is traditional and often appears from the tenth to sixteenth centuries.[120] N. Kondakov took this circumstance into consideration when he noted that "the design of the chased ground contains curves with roses inside, following the Georgian model and style".[121] The ornament became widespread in Georgian

116 L. Khuskivadze, 'Monument géorgien de peinture encaustique, *Atti del Primo Simposio Internazionale sull'arte Georgiana* (Milano, 1977), p. 149-158, pl. LXIII.

117 Cf. for example – N. P. Kondakov, *Ikonografia Bogomateri*, II, p. 201, 203, fig. 93; V. Djuric, *Icones de Yougoslavie* (Belgrade, 1961), p. 87-88, 92, 95, pl. X,XXII, XXVIII; J. Lafontaine-Dosogne, *Iconographie de l'enfance de la Vierge dans l'Empire byzantine et en Occident* (Bruxelles, 1964), p. 49, 164, 173; V. Lazarev, *Istoria Vizantijskoj zhivopisi [History of Byzantine Painting]* (Moscow, 1986), pl. 421, 458, 554, 596; K. A. Manafis, ed., *Sinai. Treasures of the Monastery of Saint Catherine* (Athens, 1990), pl. 60; A. Grabar, op. cit., fig. 47.

118 A. Grabar, op. cit., fig. 7, 38, 42-43, 45, 88.

119 Ibid., p. 34-37, fig. 26-29.

120 G. Chubinashvili, op. cit., pl. 1, 63, 68-72, 153-154, 218, 300-304, 415-417, 432a.

121 N. Kondakov, *Pamjatniki khristianskogo iskusstva na Afone*, p. 167.

art beginning in the late twelfth century and lasting up to the fourteenth century. During this period, it appeared in different variations, both in the scheme and plastic treatment of the subject, in the sculptural decoration of architecture,[122] mural painting,[123] and book illumination.[124]

The decoration on the plates fixed on the lower part of the icon's upper frame differs from the background ornament in its design. The main difference lies in the fact that the ornamental pattern on the frame is articulated by rhomboid framings formed by double wavy strips connected with one another by small knots. The framings, as well as the inner sides of their wavy strips, are lancet shaped. Each framing carries a trefoil interlace formed by circular stems with pointed oblong buds and flowers. The portion between the framing and the tripartite motif is filled by small stalks coming out of the circular stems. The background left free of rhomboid shape is covered by an ornament similar to that on the background of the central part of the icon (fig. 4).

The motif of the lancet-shaped rhombs deserves special attention. The emergence of such a motif in the repertoire of engraved ornamentation derives from those stages in the development of Byzantine and Georgian art that involved a particular intercourse with the artistic traditions of oriental, Islamic art. One such stage began in the late twelfth century because of the general political situation then obtaining in the Caucasus and the whole Christian East. During that time Islamic influence can be observed in some architectural

122 P. Zakaraia, *Kartuli centralur-gumbatovani arkhitektura XI-VXIII ss. [Georgian Central-Domed Architecture of the 11th-18th centuries]*, t. II (Tbilisi, 1972), pl. 64, 93, 118, 122 (Pitareti, Tsughrughasheni, Akhtala).

123 The main church of the Vardzia monastery (G. Gaprindashvili ed., *Vardzia* (Leningrad, 1975), pl. 74, 75, 85, 90); Ozaani church of the Ascension (E. Privalova, 'Rospis tserkvi Voznesenia v Ozaani' ['Wall Paintings of the Church of the Ascension in Ozaani'], *Ars Georgica*, IX-A (1987), p. 140-141); the main church of the Natlismcemeli monastery in the Gareja desert (Sh. Amiranashvili, *Kartuli khelovnebis istoria [History of Georgian Art]*, Tbilisi, 1971, pl. 85, 86); Q'intsvisi church of St. Nicolas (O. Piralishvili, *Q'intsvisi* (Tbilisi, 1979), pl. 7, 54-57, 59); the refectory of the Bertubani Monastery in Gareja (A. *Volskaja, Rospisi srednevekovykh trapeznykh Gruzii [Wall Paintings of Medieval Refectories of Georgia]* (Tbilisi, 1974), p. 138, pl. 29, 45); Timotesubani (E. Privalova, *Rospis' Timotesubani [Timotesubani murals]* (Tbilisi, 1980), p. 104, pl. 46); the main church of the Kobair monastery and its north chapel (N. Thierry, 'Les peintures de la cathedrale de Kobayr', *CahArch*, XXIX (1980-1981), fig. 2, 3); the church of the Annunciation in the Udabno monastery in Gareja (G. Chubinashvili, *Peshchernye monastyri David Garedji [Cave Monasteries of David Gareja]*, (Tbilisi, 1948), p. 72).

124 Manuscripts of the Institute of Manuscripts in Tbilisi – Four Gospels from Jruč'i (H-1667), Gelati (Q-908), Vani (A-1335), and Largvisi (A-496), astronomical treatise (A-65). R. Shmerling, Obraztsy, pl. X_2, XIV, XV; Sh. Amiranashvili, *Istorija*, pl. 102; id., *Gruzinskaja Miniatjura* (Moscow, 1966), pl. 31, 38, 45; G. Alibegashvili, *Khudozhestvennyj printsip illustrirovanija gruzinskoj rukopisnoj knigi XI – nachala XIII vekov [Artistic Principles of Illustration of Georgian Manuscripts of the 11th – beginning of the 13th cc.]*, (Tbilisi, 1973), pl. 43.

monuments and the fine arts of Georgia.[125] As the Islamic world expanded, beginning in the fourteenth century, the influence gradually grew stronger as in other regions of the post-Byzantine world. Whereas it was not clearly articulated in specific examples of the fourteenth-fifteenth centuries,[126] later on, beginning in the sixteenth century, the influence of oriental art became more pervasive in all spheres of art,[127] including metalwork, affecting stylistic traits and selection from the ornamental repertoire. However, as demonstrated by scholarly studies, the use of Oriental motifs in Georgian art was limited to relatively few, distinct works in which these motifs are dissolved in the general composition or combined with local motifs, thus creating something essentially different from the prototype.[128]

The same can be said of the ornament used in the frame decoration of the Portaitissa icon. Alongside its certain affinity with the examples of oriental ornamentation, a different perception of the line in its decorative function by the Georgian craftsmen is definitely reflected here. Indeed, in Islamic monuments of art, circular ornamental patterns are more complicated, sometimes even intricate, whose complexity generates a more strained character. On the other hand, the linear dynamism on the revetment of the Portaitissa icon is less tense and more calm and even. On the whole, the pattern here is clearer, distinct, easily legible. Thus, the craftsman endowed a motif of oriental provenance with different expressiveness.

Definitely significant is the fact that the same approach towards ornamentation is revealed in the manuscripts copied and illuminated by Ambrosi. In this respect, an ornamental motif used by him for the headpiece decoration of the Psalms text seems relatively characteristic (fol. 3r). The motif greatly differs

125 G. Chubinashvili, *Peshchernye monastyri David Garedzi*, p. 70-71, 74, 82; G. Alibegashvili, op. cit., p. 112-113; Z. Skhirtladze, *Rospis' Bertubanskogo khrama [Wall Paintings of Bertubani Church]* (Tbilisi, 1987), p. 143-145; id., 'The Church of Kirants', *Annual Conference of the Faculty of Oriental Studies of Tbilisi University, Abstracts of Papers* (Tbilisi, 1987), p. 21.

126 Particularly characteristic examples of the epoch are the ornamental decoration of the Daba (third decade of the fourteenth century) and Č'ule (1381) churches. R. Shmerling, 'Postroika Molaret Ukhutsesa tsarja Georgija Blistateljnogo v sel. Daba Bordzhomskogo rajona' ['The Building of the "Molaret ukhutsesi" – Minister of Finances of King Giorgi the Magnificent in the Village of Daba, Borjomi District'], *Ars Georgica*, II, (1948), p. 120-121; V. Beridze, *Samtskhis*, p. 149-150, pl. 71, 72.

127 G. Chubinashvili, 'Iranskie vlijanija v pamjatnikakh arkhitektury Gruzii' ['Iranian Influences in the Monuments of Architecture in Georgia'], *III International Congress on Iranian Art and Archaeology*, Offprint (Leningrad, 1936), p. 251-261; R. Shmerling, 'Zolotoj sosud iz Ckhoro-Tsku' ['Gold Bowl from Chkhoro-Tsku'], *Ars Georgica*, I (1942), p. 143-157; I. Khuskivadze, *Kartuli saero miniatura [Georgian Secular Miniature]* (Tbilisi, 1976), p. 8ff.

128 R. Shmerling, 'Postroika', p. 120. It should be noted that secular miniatures, where artistic tendencies connected with the Orient were most strongly manifested, are in a unique, absolutely distinguished position (I. Khuskivadze, op. cit., p. 8).

by its scheme from the ornament in the upper frame of the revetment of the Portaitissa icon. The artistic execution of the ornament also emphasises this difference: on the headpiece of the psalm text the ornament is depicted in several colours (gold, blue, cinnabar), due to which it is deprived of the graphical distinctness characteristic of the chased ornament. Nevertheless, despite the above, similarity is easily discernible, and it is revealed in the artistic peculiarities of the motif: first of all this is an affinity with the prototypes sharing the tradition of the same oriental artistic circle, besides the inner inclination towards the transformation of the prototypes due to which the ornament acquired a new scheme, differing from the others not only in its character but expressiveness.

Comprehension of a similar tendency is traceable on other Athonite icons and therefore implies paying attention to the ways by which separate elements rooted in the oriental artistic tradition gradually penetrated into a somewhat secluded monastic community. Leaving aside the discussion of this aspect of Athonite metalwork, attention should be paid to the revetment of a mosaic icon of the Crucifixion from Vatopedi monastery. Similar to the original decoration of the upper frame of the Portaitissa icon, a row of rhomboid-shaped rosettes with lancet forms play certain organising role in its decoration.[129]

No tangible proof exists to suggest that the use of the decoration on the lateral frames of the Portaitissa icon was analogous to the preserved one. Nevertheless, an inclination towards equilibrium and symmetry, which to a certain extent characterises the general compositional scheme, makes it possible to propose the existence of a single system of ornamental framing around the central image, especially as a considerable part of Byzantine and Georgian chased decorations demonstrate this adherence to such a solution.

Of the narrow bevels (chamfers) between the central part of the icon and its frame, only the upper one has preserved the original revetment layer. The single narrow plate covering it is filled with a row of palmette-like leaves. The inner side of the motif has a semicircular back and is divided into small sprouts. Each petal touches the other with its tip from the back side. Small curved stems, which serve as additional joints for the separate motifs of the ornamentation, are inserted between the palmettes. This ornament, with its different variations was already known in the art of the Early Middle Ages,[130] and later on became widespread both in the Christian East and Western Euro-

129 A. Grabar, op. cit., fig. 53, 56-59.

130 J. Cledat, 'Le Monastère et la Necropole de Baouît', *Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire*, t. XII, fasc. 2 (Le Caire, 1906), pl. CVIII; E. Chassinat, 'Fouilles à Baouit', *Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire*, t. XIII (1913), pl. LXXIX,1; Ya. Smirnov, *Tsromskaja mozaika [The Mosaic of Tsromi]*, (Tbilisi, 1935), p. 7, fig. 7-12.

pe.[131] Given this development, it seems even more unusual that this motif does not appear more regularly in the ornamental repertoire of Byzantine and Georgian metalwork.

The epoch had made its imprint on the artistic peculiarities of execution of the ornament. Unlike in earlier monuments of the eleventh-thirteenth centuries, mastery of the technique was almost entirely lost in the later period. Whereas previously the plastic rendering of each ornament within a given motif scheme achieved a vivid pictorial quality, later this rendering assumed a non-expressive form reduced to a flat surface. As a result, ornament design often became less masterful with individual flowers executed in an uneven manner. Even though the background of the revetment was engraved, thereby reducing the plasticity of forms, still it exhibits a mobile, dynamic structure. In addition to these characteristics, the arrangement of tightly set ornaments – the circles with floral motifs that cover the background surface without symmetry and order – demonstrate irregularity of execution. Similarly, the flowers are also depicted in various positions with their heads bent in different directions. Thus, as a result, this free compositional arrangement of motifs creates a homogeneous carpetlike surface, which, nevertheless, is not monotonous. The principle of a decorative filling of the surface, first revealed in Georgian metalwork far earlier (beginning at least from the twelfth century), here as well as in contemporary monuments, is especially pronounced and combined with the design of the vestment drapery. It considerably increases the general decorative effect of the revetment. On the whole, the old layer of the Portaitissa icon revetment executed by Ambrosi well represents its epoch. It fully reflects the tendency typical of the fifteenth/sixteenth-century metalwork. On the one hand, it strives to express the artistic trends of the previous period; at the same time, a considerable weakening of these trends is felt, due to which this striving could not ultimately achieve the former completeness and brilliance.

The haloes of the Virgin and Child do not belong to the original layer of the revetment. When fixed to the latter, they did not completely cover the original haloes, which appear to be different in their outlines and do not coincide with the later ones by their place as well. Consequently, a large strip of the old layer is seen by the right contour of the Virgin's halo; efforts were made to conceal its lower part beneath ornamental plates fixed on it, and it partially reaches under the latter (Virgin's) halo. A small fragment is discernible on the figure of the Child as well (fig. 4). According to it, it becomes clear that the halo circle above the Child's head was drawn somewhat higher more to the left. Because of this, a small segment, located immediately above the place

131 Ya. Smirnov, op. cit., p. 30-32, fig. 7.

where the Virgin and the Saviour touch each other, was left uncovered after fixing the relief haloes onto the revetment. In order to eliminate this discrepancy, two small plates belonging to the icon's background were fastened to the segment that had a smooth surface, like the Virgin's halo. At the time the new haloes were made, these plates were most likely taken from those parts of the icon, which were damaged by time.

The background of the Virgin's halo is formed by a complicated relief interlace. It is decorated with five rosettes. The central one is a network of plant stems forming a complicated pattern, with green enamel inserted in it. The design of the side rosette pairs is formed by a different interlace, woven into a complicated pattern of the thin smooth stem. The Child's halo is similar in its decoration. Due to its small size, only three rosettes were placed here, the central of which is treated in the same way as on the Virgin's halo; the side ones bear white stones (fig. 24).

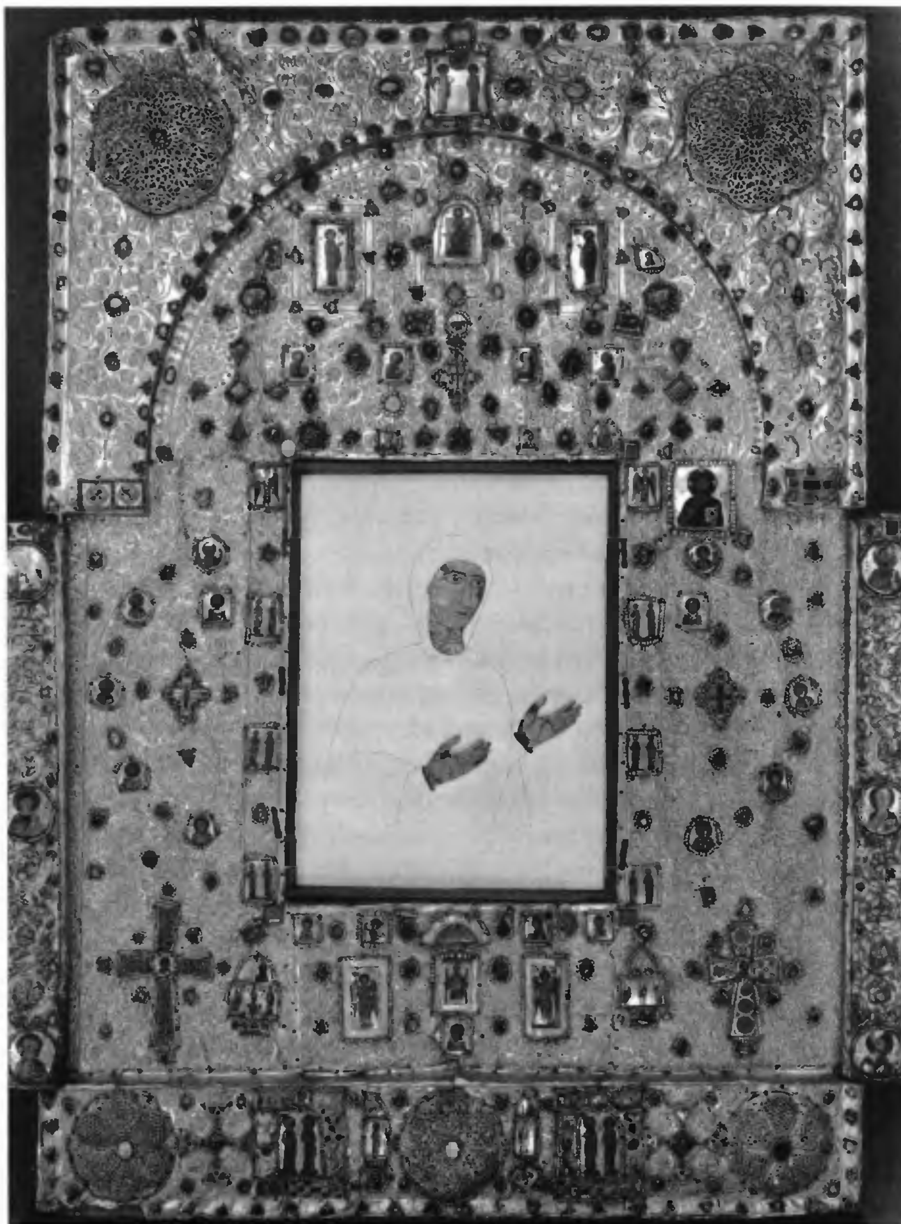
The treatment of the haloes definitely bears the imprint of Byzantine art.[132] First of all rosettes play a leading part in their decoration, though this element is also found on the monuments of Georgian metalwork as, for example, on the Khakhuli icon (early twelfth century)[133] and the icon of the Virgin from the Bachkovo monastery (1311).[134] On the first of them rosettes appear as light accents incorporated into the general ensemble (fig. 27). On the icon of the Virgin from Bachkovo, which was adorned with the revetment by the brothers Athanase and Egnate Egnatisdze, rosettes constitute the leading motif of not only the haloes, but the whole decorative system of the revetment (fig. 28). Similarly, Byzantine influence of their use in the Portaitissa icon, analogous to the above-mentioned examples, is doubtless. Although rosettes in this case appear only on the haloes, they represent one of the most significant artistic accents of the whole system of the revetment because of their plastic and decorative treatment (large stones embellishing them also play a certain part in it). Most importantly, the rosettes adorning the haloes on the icon of Iviron monastery replicate those on various Byzantine monuments both in their form and in the character of the interlace design.[135] A comparison of these monuments with the character of the treatment of haloes on the Portaitissa

132 The statement of N. Kondakov that the haloes are of old Georgian type is not convincing (N. Kondakov, op. cit., p. 167).

133 R. Q'enia, *Khakhulis Ghvtismshoblis khatis karedis moc'ediloba [The Cladding of the Khakhuli Icon of the Virgin]*, (Tbilisi, 1972), p. 44ff.

134 Μ. Παναγιωτίδη, Η ἐικόνα τῆς Παναγίας Γλυκοφιλούσας στὸ μοναστήρι τοῦ Πετρίτζου στὴ Βουλγαρία, *Εὐφροσύνους. Ἀφιέρωμα στὸν Μανόηλ Χατζιδάκη* (Ἀθῆνα, 1992), σελ. 459-460, πιν. 235. For materials concerning the icon see: A. Shanidze, *Gruzinskij monastyr v Bolgarii i ego tipik [Georgian Monastery in Bulgaria and its Typicon]* (Tbilisi, 1971), p. 354ff.

135 A. Grabar, op. cit., fig. 32, 42, 47-48, 61, 73.



27. Khaklhuli icon of the Virgin. Central part (State Art Museum of Georgia).



28. Bachkovo monastery. Icon of the Virgin.

icon reveals the existence of a common artistic tendency. At the same time, an especially high level of execution of these details on the icon of Iviron monastery strikes the eye; the former is more emphatically manifested in its comparison with the style of the images of the Virgin and the Child on the revetment. In the rendering of the haloes, attention is drawn to the treatment of the interlace design and revealing of the plastic expressiveness of the complicated interlace, being interwoven as a kind of tangle. Two semicircular massive forms of different size, composed from various interlacing stems and leaves and depicted with great accuracy and delicacy, contrast with the relatively flat volumes of the figures of the Virgin and the Child, which are articulated by means of large drapery lines carved somewhat carelessly and standing at some distance from one another. However, this notable difference does not generate any discord between the separate details of the central part of the revetment, nor does it compromise the homogeneity of its general artistic aspect.[136]

The explanatory inscriptions of the images are not original either. One of them extends to both sides of the Virgin's halo: ΜΗΡ ΘΥ Η ΠΟΡΤΑΙΤΙϹΑ, while the other is placed to the left of the Child's halo: ΙΓC ΧΓC (figs. 24, 29, and 30). The massive, square frames of silver, where the large letters of the explanatory inscriptions stand out against the dark blue enamel background, were executed independently and were later fixed to the revetment by four silver nails. The character of their execution reveals the hand of another craftsman, who was not contemporary with the icon revetment itself.

Most likely the Virgin and the Child had an explanatory inscription in the days of Ambrosi. The fact that no traces of the original inscription remain on the revetment supports the conclusion that, analogous to the present ones, they were executed separately and then fixed to the ornamental background. An examination of Byzantine material demonstrates that, in the thirteenth/fourteenth centuries and even later, execution of the inscription on the revetment proper was widespread. At the same time, cases analogous to the Portaitissa icon[137] testify to the simultaneous existence of both practices.

The artistic peculiarities of the Archangel figures represented on both sides of the Virgin's halo point to the hand of another craftsman. Indeed, a cursory glance at the icon revetment reveals distinctly different rendering of these

136 A late nineteenth-century photograph shows that openwork crowns with enamel medallions were fixed on the haloes (N. Kondakov, *Pamjatniki khristianskogo iskusstva na Afone*, pl. XVII). It is unknown on what evidence Kondakov ascribed them to the seventeenth century (ibid., p. 167). These crowns seem to have been removed when the icon was covered with the Russian revetment.

137 A. Grabar, op. cit., fig. 61 (icon of the Saviour from the Vatopedi monastery), fig. 69-70 (icon of the Virgin from the same monastery).



29. Portaitissa icon. Old Georgian cladding. Explanatory inscription.



30. Portaitissa icon. Old Georgian cladding. Explanatory inscription.

parts of the revetment, specifically seen in the proportions, postures, and plastic treatment of the figures.

Half figures clad in imperial vestments have neither a neutral background nor any framing. That is why they are not clearly distinguished against the richly ornamented, carpetlike background of the central part of the icon; nor do they play any special role as far as the whole composition is concerned (especially since they are made from an identical material, and accordingly, colour as the background and figures). Nonetheless, these figures assume a notable position in the general decorative ensemble of the icon revetment because of their high relief and bold, even free manner of their plastic volumes. In this respect, a hand upraised in veneration before the body and especially a slightly bent head, projecting as a single block, stand out (fig. 4).

The fact that the images are fixed immediately on the ornamental background, where no special places were left for them, seems to be a less important argument in proving the different date of their execution; such cases were not exceptional in the practice of Byzantine and Georgian goldsmiths. Other factors are more important in underscoring their chronological discrepancy with the

original revetment of the Portaitissa icon. First, the style of the images is similar to the figures of the Evangelists and Apostles and suggests an earlier date for their execution (fourteenth-fifteenth centuries). Naturally, this can be explained by the existence of more archaic tendencies in the style of the images; although a high technical level of execution seems to support the first viewpoint. Most importantly, it is unknown whether the Archangel figures existed in the painted layer of the icon. Often when such images were present by the side of the Virgin and the Child, they were not generally covered by the cladding. In this respect, the fact that such a tendency is characteristic of the great majority of Byzantine monuments known today[138] is significant. It is doubtless that these images existed on the painted layer of the Portaitissa icon since they are on its oldest copy (moved to Russia). The supposition that the copy might have been made without taking off the revetment should not, certainly, be ignored; although, in this case, more pressing is the need to explain the presence of the Archangel figures. No simple, unambiguous answer exists to these questions. It is fair to assume that the chased images of the Archangels, executed somewhat earlier than the original cladding of the Portaitissa icon and probably adorning some other icon, were later added to the revetment of the miraculous icon.

The cladding of the icon framing represents a different layer. For one, its material differs from other parts that are completely executed in silver, except for the plates with the Apostles and Evangelists.

The main feature in this part of the Portaitissa icon revetment is an inscription of the craftsman who created it. The inscription in two lines is placed in the lower right angle of the icon, above the plate bearing an image of St. Thomas. It is executed in small initial letters, by a distinct, standard hand. Only the ligature – SP – in the second line is written in minuscule. Another ligature – TI – is also used in the same line.

The ending of the second word (in the first line of the inscription), containing the name of the master, is covered by the plate of the outer edge of the frame. Because it is impossible to determine the number of concealed letters, the complete name of the goldsmith may be reconstructed only conjecturally. The legible text of the inscription reads as follows: ΕΡΓΟΝ ΛΑΣΚΑΡ[...] ΤΟΥ ΣΠΑΡΤΙΝΟΥ (fig. 31). According to the norms of Greek onomasticon the incomplete word of the first line may be reconstructed as Λασκρίος or Λασκαρις.[139] At the same time, the form Σπαρτινου, given in the second line, signifies that the name of the craftsman was to be given in the corresponding genitive case, namely Λασκαριου or Λασκαρου.

138 Ibid., fig. 32, 42, 47-49, 70.
139 W. Pape, *Die griechischen Eigennamen*, Bd. 2 (Brunswick, 1884), p. 776.



31. Portaitissa icon. Dedicatory inscription of the craftsman on the late period framing.

The name Λασκαριος or Λασκαρις seems to have been well-known for the Greek-speaking world. At the same time, beginning in the Late Antiquity, it appears in Greek vocabulary, but in the form of a verb;[140] as a proper name Λασκαριος or Λασκαρις is found far later and emerges as a family name or a nickname.

Beginning at least in the thirteenth century, the Laskaris took an active part in the political and cultural life of Byzantium. Several representatives of the family are known in the fifteenth/eighteenth centuries, though no man of art seems to have been among them.[141]

The stem of Σπαρτίνος, Σπαρτ, is far older as a lexical unit and is often found in Classical Greek in various meanings.[142] Σπαρτίον or Σπαρτος, formed from σπαρτ, does not seem by context to correspond to the contents of the inscription. Accordingly, there arises a basis for the supposition that the stem σπαρτ together with the suffix -ίνος had acquired a new meaning which, according to the old function of the suffix in, can be perceived in the meaning of the patronymy or provenance (though the suffix ατίς, accepted and active to the present, was more likely to have been used to express provenance). If such uses were excluded by classical norms, then the date of the inscription should prompt a new consideration. It dates to a period when old linguistic traditions were breaking down and forgotten, giving place to new ones and separate deviations often appearing both in manuscripts and epigraphy.[143]

140 *Λεξικὸν τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης* (Ἀθῆναις, 1852), σελ. 783; Δ. Δημητράκου, *Μέγα λεξικὸν τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης*, τόμος Ε′ (Ἀθῆναι, 1951), σελ. 42-67.

141 *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. II (New York, Oxford, 1991), p. 1180-1181; E. Trapp, Downfall and Survival of the Laskaris Family, *Macedonian Studies*, 1983, I-2, p. 45-49; *Ἐγκυκλοπεδία Πάπυρους Λάρους Μπριτάνικα*, τόμος 37 (1989), σελ. 371-373.

142 *Λεξικὸν τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης*, σελ. 1285; E. A. Sophocles, *The Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B.C. 146 to A.D. 1100)*, vol. II (New York, 1887), col. 1003; C. W. Lampe, *Patristic Greek Lexicon* (Oxford, 1968), col. 1247.

143 There are numerous examples of Greek epigraphy in Georgia: T. Q'aukhchishvili, *Berdznuli*

If we assume Σπαρτίνος to determine the provenance, it must be, first of all, associated with one of the oldest centres of Peloponessus, Sparta, which had retained its age-old significance during the Middle Ages.[144] Concerning the provenance of the master-renewer of the revetment of the Iviron icon the fact should be noteworthy that the tomb of one of the latest representatives of the Laskaris family, Manuel Laskaris Khadziki dated by the inscription to 1445, was discovered near Sparta, in the Mistra monastic complex, namely in the arcosolium of the narthex in the main church of the Panthanassa monastery.[145]

This inscription caught the attention of P. Ioseliani during his stay in the Iviron monastery; a Russian translation of the text is preserved among the materials of his voyage.[146]

The system of ornamental decoration is the same on both sides of the icon framing. Its main part is adorned by circles with a point in the middle, being arranged in horizontal rows against a punched background. Originally each row comprised five such circles; but since the plates of the outer edge of the framing partially cover them, the rows containing four circles are seen on the whole perimeter of the framing. In turn, this row is duplicated by the edge composed of an imitation of precious stones, formed by alternating oblong rhomb-like and two small circular "stones". The row is framed by a narrow filigree, followed by a heavy, multi-patterned garland strip; finally, the outer edge of the frame is provided by a narrow relief shaft formed by a needle interlace (fig. 32).

Looking at these chased strips, formed by different ornamental motifs, attention is drawn to a very high level of technique. Whereas in the row of the circles a certain inaccuracy can still be observed, other details of this chased layer are modelled with such accuracy as to suggest that they were made by the same stamp. This could not but leave its imprint on the artistic aspect of the ornamental borders. It makes no difference that both the imitation of precious stones and the garland strip are not executed by the engraving technique and, accordingly, have far higher relief (the same can be said about the outer edging of the icon frame, which seems to have been first cast and then decorated by etching). Unlike the ornament on the background of the old revetment, a certain constraint, stiffness and immobility are discernible here. Narrow ornamental strips covering the lateral and lower slants were executed in the same

c'arc'erebi sakartveloshi [Greek Inscriptions in Georgia], (Tbilisi, 1951), p. XLVIII-LII, 2-4, 129-130, 164-165.

144 Π. Λοῦκας, Ἡ Σπάρτη διὰ μέσου τοῦ αἰώνου (New York, 1922).

145 G. Millet, *Monuments byzantins de Mistra* (Paris, 1910), pl. 152.

146 Institute of Manuscripts in Tbilisi, Ms S-3061, fol. 19r. In the Russian translation *Parte* stands for *Sparta*.

period. Motifs embellishing the slants of the original revetment of the icon were used in their decoration.

The chronological limits left their imprint on both the leaf scheme and the style of its execution, which is marked by a greater stiffness. Three points are inserted in the left portion between the leaves from the back side, serving as an additional decorative element of the later layer.



32. Portaitissa icon. Late period framing. Detail.

Observing the revetment of the Portaitissa icon, we notice the lack of correspondence in terms of their artistic rendering between the ornamental decoration of the framing and the images of the Evangelists and Apostles attached to it. Indeed, it is obvious that the half-figured chased gold plates were executed not only by different craftsmen but in different periods. Their fixation on the side frames of the Portaitissa icon was determined at the same time when the frames were re-embellished with the silver cladding. This synchronicity is demonstrated by the fact that on the later framing the places for the plates with the images of the Evangelists and Apostles were specially marked by a narrow relief contour. Nevertheless, in certain cases, the size of the plates and that of the places left for them do not correspond to one another; for example, the plate with the image of St. Andrew is somewhat smaller, while that with the images of St. Paul and St. Symeon are bigger – the plates even partially overlap the contours. In certain cases we notice partial damage of the edges of the plates with relief (for example, the upper edge of the plate with the images of St. Thomas, St. John, St. Andrew), which suggests that they were used for the second time (cf. fig. 4).

The first feature of the framing plates with figures that attracts our attention is their asymmetrical arrangement. This is even more noticeable with the golden images standing out as distinct colouristic accents against the dark grey silver background. Whereas on the left-hand part of the frame the distance between separate plates is more or less even, on the right one, beginning from

the upper part, considerable spaces are left between the images. This lack of correspondence between the distribution of the plates on the left and right frames increases from top to bottom; on the right frame, only several centimeters are left between the last two plates. It is hard to say what caused this discrepancy, whether an inner striving of the master to avoid the strict symmetry of the icon revetment scheme, or his professional level. The issue is compounded by the fact that, as mentioned above, the icon framing as a whole is a product of a later period, and the figures of the Evangelists and Apostles were placed on it at that time. Therefore, in this case, we have to deal with the co-existence of different chronological layers, which makes it impossible to give any straightforward answer to the question. Nevertheless, it is clear, that by the time when the original layer of the icon revetment was made, or its frames were re-clad, this kind of asymmetry was not at all unusual or unexpected.

The plates with the images of the Evangelists and Apostles have a characteristic form: their upper part is semicircular, each plate being framed by a narrow relief edging on two sides. All the figures are depicted up to the waist and turned three-quarters towards the central part of the icon. Clad in traditional vestments, they hold a book or scroll in their hands. Greek explanatory inscriptions are distributed vertically on both sides of their haloes, on a square protruding surface. An examination of the chased decorations of Byzantine icons reveals the popularity of such an iconography in the fourteenth/fifteenth centuries. Numerous examples exist which show great affinity with the images on the Portaitissa icon, making it possible to assume their origin from one and the same artistic circle.[147] At present it is difficult to define this circle precisely because of variations in the provenance of the monuments, though the fact that specimens of the Athonite school of goldsmithing are among them is eloquent. It suggests that in this traditional monastic artistic centre, alongside the establishment of such a scheme of decoration, the iconography of lateral images was also adopted and practised by local craftsmen.

The style of the images also testifies to the same period. It is not hard to note a different manner of vestment drapery of the Evangelists and Apostles, as compared with the central images of the icon. Free and natural movements, which distinguish these small half figures, contribute to the accentuation of their plastic expressiveness. In this respect, the absolutely smooth neutral

147 Alongside the icon of the Saviour and the Virgin named above, these are – the icon of the Virgin with donors from the Tretyakov Gallery, Moscow, the icon of the Virgin in the Trinity church in Venice and, especially, three icons from the Vatopedi monastery on Mount Athos: those of the Saviour, the Virgin and the Trinity (A. Grabar, op. cit., fig. 31-36, 43-44, 61, 65, 82, 84, 86).

background around the figures emphasizes even more greatly the forms which, notwithstanding their small size, are modelled in detail. A closer scrutiny reveals a picturesque, free manner in the treatment of the vestment, which endows its solid and substantial half figures and the flow of the folds with a dynamic quality (cf. fig. 33).

The absolute affinity with the images of the Archangels fixed on both sides of the Virgin's halo is important in defining the provenance of the plates' style and the chronological boundaries of their execution. Most significant, however, is the great similarity in both the iconography and artistic peculiarities between the Portaitissa icon and the Byzantine monuments mentioned above.[148] The same artistic tendency is easily discernible in the proportions of the figures, the character of line and modelling of forms; while the great affinity of some of them (as in the bilateral icon of the Skopje Museum[149]) suggests as a possibility that they originated in a common centre of goldsmithery. In the light of these parallels with Byzantine monuments, we can surmise that they date from a period stretching from the late thirteenth to the early fifteenth century. Nevertheless, we must explain the emergence of the images on the Portaitissa icon that are identical to them in style. If we assume that the plates with the Evangelists and Apostles were already present on the old layer of the icon revetment, still we must conclude from their archaizing style that they did not derive from the hand of Ambrosi. This is even more true of the later layer of the icon frame, where both these trends are revealed more vividly. Accordingly, we can not exclude the supposition that by the time of execution of the old revetment, the images of the lateral framing of the icon either existed already or were assigned to another craftsman by Ambrosi himself and that they were made according to old originals. Subsequently, while re-cladding the lateral frames these images were fixed to it.

In his brief description of the Portaitissa icon, after having quoted a dedicatory inscription, P. Ioseliani mentions a nacreous frame executed in 1722.[150] He does not state what was adorned – the whole icon or the inscription only, nor does he mention where he learned the date of its execution. This frame no longer exists.

At a relatively early stage of development of medieval Georgian metalwork, when numerous monuments were executed during the tenth-eleventh centuries, all exhibit common artistic peculiarities; despite the different professional level of execution, these monuments represent a single artistic vision, stylistically

148 Cf. supra, n° 101, 103-106.
149 A. Grabar, op. cit., fig. 31-36.
150 Institute of Manuscripts in Tbilisi, Ms. S-3061, fol. 19r.



33. Portaitissa icon. Framing. Detail.

homogeneous and integrated. Contrary to this, in the later period beginning in the fourteenth and fifteenth centuries, artistic integrity is usually absent in metal icons and the chased decorations of painted icons. Still, even in this epoch, several monuments were produced, which – despite the existence of stylistically different layers and variations in detail – must be considered as artistically integrated and complete works. The revetment of the Portaitissa icon can be considered as one of these relatively rare examples. Several factors explain the artistic heterogeneity and diversity of the revetment. First, it combined images that differ from one another in their design, character of line and plastic articulation. Second, ornamental motifs used for the decoration of separate parts of the icon are not uniform in scheme and treatment. Finally, separate details of the revetment differ from one another in both the material and, accordingly, the colour. Despite all these differences, the revetment of the Portaitissa icon together with the painted images creates a homogeneous, unified work of art whose variations and multiple layers are difficult to perceive at first glance. At the same time, the stylistic traits and individual features of each layer of the chased decoration of the icon make it possible to determine precisely the chronological boundaries of their execution, and to identify those premises, which were decisive for the artistic traits reflected in the images of each layer.

It is difficult to say when the revetment of the Portaitissa icon acquired its final aspect. We only know for certain that the original revetment was altered in the course of the centuries. Some parts were removed (such as the lateral frame decoration and explanatory inscriptions), and replaced by new ones (including the silver frame, haloes and inscriptions). It is possible as well that in the process of partial renovation part of the revetment, separate details were used a second time (for example, the plates with the images of the Evangelists and Apostles). Accordingly, it is possible to reconstruct a fairly clear picture of the chronological sequence for the addition of separate layers

of the chasing. This long process of metamorphosis emphasises the special care which – because of its miraculous power and overall sacredness – had always been shown to the holy icon of the Virgin Portaitissa, delivered by Divine providence to the Georgian monastery on Mount Athos.

Personalia

Dr. phil. habil Piotr O. Scholz, a.o. Professor an der Marie-Curie-Skłodowska-Universität in Lublin (Polen), nahm zum 1. Oktober 2004 einen Ruf auf den Lehrstuhl für Vergleichende Kunstgeschichte am Kulturwissenschaftlichen Institut dieser Universität an. Gleichzeitig übernahm er mit Wirkung vom 1. Dezember 2004 eine Professur für Kunstgeschichte an der Universität Danzig. Im Rahmen dieser Tätigkeiten berücksichtigt er in Lehre und Forschung auch den Christlichen Orient.

Dr. Josef Rist, Würzburg, wurde am 27. Mai 2004 zum Hochschuldozenten für das Fach Kirchengeschichte am Institut für Katholische Theologie der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule Aachen ernannt.

An der Universität Tübingen promovierten im Sommersemester 2005 bei Professor Dr. Stephen Gerö im Fach »Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients« die Herren Alexander Toepel (Thema der Dissertation: »Die Adam- und Sethlegenden in der syrischen Schatzhöhle«) und Robert R. Phenix, Jr. (»Twelve Syriac Sermons on Joseph [Genesis 37 and 39-50] attributed to Balai: A Historical-Critical, Rhetorical-Critical and Literary-Critical Study of Poetry from the Golden Age of Syriac Literature«). Herr Zelimkhan Udzilauri schloß sein Studium mit dem Magister ab (Thema der Magisterarbeit: »Die Nino-Legende, mit besonderer Berücksichtigung der georgischen Forschung«).

Nachrufe und Totentafel

Konstantin Tsereteli (1921-2004)

A prominent representative of the Georgian school of Semitic studies, Doctor of Philological Sciences, Professor, Member of the Georgian Academy of Sciences, Konstantin Tsereteli was born into the family of a teacher in Tbilisi on 4 February 1921. Upon finishing secondary school in 1937 he enrolled at the Philology Faculty of Tbilisi State University, which he graduated from with honours in November 1941, majoring in Caucasian and Oriental languages. In 1941 he joined the postgraduate course at the Georgian Academy of Sciences, in the speciality "Semitics (Hebrew-Aramaic philology)". He began to deliver a lecture course on Biblical Hebrew on 1 October 1944, at Tbilisi State University. In 1945 Tsereteli began to work at the Department of Near-Eastern languages of the Georgian Academy of Sciences Institute of Language (later of Linguistics). Research in Hebrew Studies largely dealt with Georgian-Hebrew contacts, namely, by juxtaposition of the Georgian Bible with the Hebrew original, this being of special importance for the study of Georgian language and literature. The foundation was laid here for the study of the speech of Assyrians residing in Georgia. In 1946 Konstantin Tsereteli defended his candidate's thesis in philological sciences, and in 1956 he defended his doctoral thesis in the same field.

In 1950 he was awarded the scholarly title of Assistant Professor and in 1959 that of Professor, specializing in Semitic Studies. Since the foundation of the Institute of Oriental Studies of the Georgian Academy of Sciences (1960) he has directed its Semitic Department. In 1991, on K. Tsereteli's initiative, a chair of Hebrew-Aramaic Philology was set up at Tbilisi State University, which he has led since then.

In 1974 K. Tsereteli was elected Corresponding member of the Georgian Academy of Sciences, and in 1988 Member of the same Academy. In 1993 he was elected Member of the Presidium of the Georgian Academy of Sciences.

Tsereteli was a member of a number of academic councils. He was also engaged in public activity by participating in the work of various governmental and academic commissions and delegations.

He took an active part in the work of the Georgian Encyclopedia as a member of its Main Scientific Council. On the initiative and by Acad. K.

Tsereteli's effort, intensive teaching of Oriental Languages has been introduced in Georgian schools, conducted by graduates of the Faculty of Oriental Studies of Tbilisi State University. He was an acknowledged leader of Georgian Semitics and the President of the Association of Georgian Orientalists.

Living Aramaic dialects hold a special place in K. Tsereteli's scholarly work. It was precisely the key problems of Aramaic dialectology to which his Candidate's and Doctoral theses were devoted. In this respect mention should be made of his first monograph *Essay on Comparative Phonetics of the Modern Assyrian Dialects* (1958) (reviewed by Johannes Friedrich, OLZ 1961, p. 64) and his *Materials on Aramaic Dialectology*, vol. I (Tbilisi, 1965), in which the texts are supplied with a translation and notes. Along with these dialects, he has studied and published Aramaic dialects preserved on the territory of Syria and Iraq. These publications were based on the dialectological material gathered by the author during his scholarly missions abroad, carried out at various times. Tsereteli's basic work *Grammar of the Modern Assyrian Language* came out in 1968, at once claiming the attention of specialists. The structure of Modern Assyrian is presented in the book, with account of living Aramaic dialects. Interest in scholarly circles in the cited book was enhanced by the publication of a book of a similar character in German in the 1860s (Th. Nöldeke's Grammatik der neusyrischen Sprache), with no study of this type having come out since then. In 1964 Tsereteli's *The Modern Assyrian Language* was issued in Moscow, following in subsequent years by the publication of its English, German and Italian translations.

It is generally recognized that Tsereteli's works in Aramaic dialectology laid the foundation for extensive research into problems in this field of scholarship, serving as an impulse in world Oriental Studies. He is justly considered the father of Aramaic dialectology, as attested by the numerous reviews and pronouncements on his studies and their author. One can hardly find a work in this field in which Tsereteli's studies are not referred to.

Following the living Aramaic dialects, Tsereteli took up the study of classical Syriac. His work *The Syriac Language*, issued in 1970 in Moscow, ranks among Tsereteli's important studies. Notably enough, hitherto a work of this kind had not been published in Georgian or in Russian. *The Syriac Language* has turned into a handbook for Semitists.

Tsereteli's monograph *The Aramaic Language* (Tbilisi, 1982) deals with his historical grammar of Aramaic. Based on the latest achievements in Aramaic Studies, the author presents a description of the structure of Aramaic over the past three thousand years, beginning with the ancient epigraphic inscriptions to the present-day living dialects. Such generalized description of the grammatical structure of Aramaic, covering the entire recorded history of this language,

is a first attempt in Semitic Studies. The work was published in Georgian and Russian in Tbilisi, while its Italian translation came out in Turin (Italy), under the title *Grammatica generale dell'aramaico*.

Hebrew-Aramaic epigraphy has been the main object of Tsereteli's research over the past two decades. The significance of this field for the history of Georgian culture is invaluable. Suffice it to recall that the discovery of the Armazian epigraphic inscriptions in the late 1930s proved a major gain of Georgian archeology, laying the foundation for research into Georgia's Aramaic epigraphic monuments. Tsereteli devoted quite a few studies to the Aramaic inscriptions discovered in Georgia. Among these the Uplistsikhe inscriptions merits special attention, for it is the oldest epigraphic monument discovered on the territory of Georgia, dating from the 3rd (or 2nd) cent. B.C. In 1992 Tsereteli's highly noteworthy study, *Notes on the Aramaic Text of the Bilingual Inscription from Armazi*, came out in Georgian and in Russian. After the publication of Acad. G. Tsereteli's classic paper devoted to the Armazian bilingual inscription in 1941, K. Tsereteli again addressed this Aramaic inscription – so important for the study of the cultural and historical situation in pre-Christian Georgia. Along with Aramaic-language inscriptions done in Aramaic script, Aramaic-language inscriptions done in Hebrew script also occur in Georgia. These are an amulet and epitaphs from Mtskheta. As a result of deciphering and studying them, the scholar determined the existence of the term *gurg* designating a "Georgian" (hitherto Turkish and Russian terms were known). Today this term has been restored on the basis of a 5th-century epitaph, and it is gradually gaining hold in the speech of Jews.

Tsereteli did successful research into Hebraistics as well. His studies deal with Georgian-Hebrew linguistic contact. Mention should be made of his university handbook of *Biblical Hebrew*, comprising the grammar of this language, biblical texts and vocabulary of the texts (Tbilisi, 2001).

Georgian-Oriental linguistic and cultur-historical contacts were devoted a significant place in Tsereteli's scholarly work. Many studies were published in Georgian and foreign journals and collected papers.[1] In 2003 the scholar published a highly interesting study, Ethnic Terms Denoting the Semitic Peoples in the Georgian Language, giving the area and time of distribution of these terms, the paths of their entry into Georgian and, frequently, their etymology. To this end, along with Georgian written sources, the author discussed the Hebrew, Greek, Armenian and Syriac texts of the Bible.

The results of Tsereteli's scholarly research are widely used in the specialist

1 U.a. in Band 80 (1996) des Oriens Christianus: »Die Assyrer in der Korrespondenz des Königs Irakli II. von Georgien« (S. 167-176), ferner eine Besprechung (S. 268-270). (Anm. des Herausgebers H. K.)

literature. His scholarly production is given a place of honour in bibliographic references and papers. The many reviews in the scholarly press giving high assessment to Tsereteli's works attest to the considerable interest the evoke.

K. Tsereteli's educational activity is worth noting specially. At various times he delivered propaedeutic courses in Arabic, Hebrew, Aramaic and Introduction to the study of the Semitic languages (at Tbilisi State University, Tbilisi Pedagogical University and Tbilisi Institute of Asia and Africa). He was an educator of whole generations. He had set many Semitists on the path of scholarly activity, including foreigners whose post-graduate course he directed.

Acad. Tsereteli was a member of quite a few foreign scholarly societies. He was Member of Deutsche Morgenländische Gesellschaft (1971), Germany's International Society of the East (1971), International Association for the Study of the Civilizations of the Mediterranean Basin (1975), and Honorary Member of the American Oriental Society (1978). The scholar was frequently invited to foreign universities and scholarly centers to deliver lectures and present papers (Germany, France, Britain, Hungary, Italy, Finland, Poland, Russia, Iraq), as well as to take part in international scientific congresses and conferences.

In 1993 a collection of papers ("Semitica Serta Philologica") dedicated to K. Tsereteli came out in Turin; under its Latin name we find the Georgian inscription "Semitic Researches in Honour of Konstantin Tsereteli". Tsereteli's pupils, friends and colleagues from many countries are contributors to the collection (Georgia, Russia, Germany, Poland, France, Italy, USA, Finland). An extensive article on K. Tsereteli's work and a bibliography of his studies are to be found in the volume.

Acad. Konstantin Tsereteli has made a great contribution to the Semitic Studies worldwide. He passed away on February 27, 2004. His death sadly short several unfinished major projects on which he had been working for years.

Thomas V. Gamkrelidze and Guram Chikovani

Der emeritierte Professor für Altes Testament, Hebräisch und Syrisch an der Universität Nijmegen Johannes Petrus Maria van der Ploeg O. P. starb am 4. August 2004. Er war am 4. Juli 1909 in Nijmegen geboren, trat 1926 in den Dominikanerorden ein und wurde 1932 zum Priester geweiht. Nach Studien in Zwolle, Le Saulchoir und am Angelicum in Rom promovierte er 1934 zum Dr. theol. und 1946 zum Dr. S. Scripturae. Von 1934 bis 1951 dozierte er Altes Testament und Hebräisch innerhalb seines Ordens, seit 1951 lehrte er

bis zu seiner Emeritierung 1979 an der Katholischen Universität Nijmegen. Im Studienjahr 1960/61 war er Rector Magnificus. 1963 wurde er zum Chorbischof der syrisch-katholischen Kirche ernannt. Viele Jahre lang war er Mitglied und Präsident des niederländischen Apostolats für die Orientalischen Kirchen. Seine Forschungsgebiete waren Altes Testament, Qumran sowie syrische Handschriften und Literatur. 1982 erschien die Festschrift »Von Kanaan bis Kerala« (Kevelaer/Neukirchen Vluyn), die auch eine Bibliographie enthält.

Plötzlich und unerwartet verstarb am 9. Januar 2005 zu Beginn seines Aufenthalts am St. Ephrem Ecumenical Research Institute in Kottayam/Kerala, dem er sich eng verbunden fühlte, der anglikanische Geistliche Dr. David J. Lane. Geboren 1935 in Huddersfield (England), studierte er Theologie sowie Hebräisch und Syrisch in Oxford und wurde 1962 zum Priester geweiht. Er widmete sich an verschiedenen Orten der Seelsorge und der Unterrichtstätigkeit. Daneben arbeitete er für das Leidener Peschitta-Unternehmen und veröffentlichte u. a. 2004 im CSCO (Bd. 612/613) die syrische Ausgabe und englische Übersetzung von Šubḥalmārans »The Book of Gifts«. Nachruf von Jacob Thekeparampil in: The Harp 18 (2005) 395-398.

Am 10. April 2005 verstarb im Alter von 97 Jahren der um die Ökumene und die Erforschung auch des Christlichen Orients hochverdiente emeritierte Professor für Konfessionskunde an der Universität Heidelberg Dr. Friedrich Heyer. Autobiographie: In der Hügelstraße, Heidelberg 2002. Ausführliche Nachrufe von Christian Weise und Emanuel Sevrugian in: Armenisch-Deutsche Korrespondenz Jahrgang 2005, Heft 1 & 2 (Nr. 127/128) 54-61. Bibliographie von Christian Weise in: Horizonte der Christenheit. Festschrift für Friedrich Heyer zu seinem 85. Geburtstag, hrsg. von M. Kohlbacher und M. Lesinski, Erlangen 1994 (= Oikonomia 34), 587-620. Vgl. auch M. Tamcke (Hrsg.), Blicke gen Osten. Festschrift für Friedrich Heyer zum 95. Geburtstag, Münster 2004 (= Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 30).

Der italienische Kunsthistoriker Professor Adriano Alpago-Novello verstarb nach langer Krankheit am 4. Juni 2005. Der Verstorbene widmete sich vor allem der Erforschung der armenischen Kunst und war Direktor des Centro Studi e Documentazione della Cultura Armena in Venedig.

Hubert Kaufhold

Besprechungen

Peter Plank, ΦΩΣ ΙΛΑΡΟΝ. Christushymnus und Lichtdanksagung der frühen Christenheit, Bonn (Borengässer) 2001 (= Hereditas 20), ISBN 3-923946-54-6, IX, 180 Seiten

Mit seiner bereits 1986 von der Theologischen Fakultät der Julius-Maximilians- Universität Würzburg angenommenen, jedoch erst 2001 erschienenen Habilitationsschrift widmet Peter Plank dem in jeder Vesper byzantinischer Tradition gesungenen Hymnus ΦΩΣ ΙΛΑΡΟΝ eine eigene Studie. Wenn dieser allein aufgrund seines Alters und seiner ökumenischen Verbreitung bedeutende Hymnus auch bereits seit dem 17. Jahrhundert immer wieder Gegenstand wissenschaftlicher Bemühungen geworden ist, so stand eine umfassende Untersuchung, wie Peter Plank sie nunmehr vorgelegt hat, noch aus. Der Vorzug der Untersuchung besteht dabei vor allem in der Methodik: einer Analyse, die konsequent den Auslegungsregeln der historischen Kritik folgt. Mag ein solcher Ansatz zunächst auch wenig originell erscheinen, so erweist er sich in der Anwendung auf den Hymnus als sehr lohnend. Denn abgesehen davon, daß die Untersuchung auf diese Weise einen schlüssigen, die einzelnen Argumentationsschritte gut nachvollziehbaren Aufbau erhält, gelingt es, den Hymnus sukzessive in seiner gesamten Komplexität zu erschließen und zu höchst aufschlußreichen, wenn auch sehr behutsam formulierten Ergebnissen zu gelangen.

Das Fundament bietet eine Rekonstruktion des ursprünglichen Wortlautes des Hymnus, welcher durch die textkritischen Erwägungen als gut gesichert gelten kann. Anschließend erfolgt eine literarkritische Analyse, die zum überzeugend begründeten Ergebnis gelangt, daß sich der Hymnus aus drei Texteinheiten zusammensetzt, die ehemals selbständig waren – zwei christologischen, die im Hymnus in seiner heutigen Gestalt den Rahmen für den triadologischen Mittelteil bilden. Dies Ergebnis aber vermag durch die nachfolgende gattungsgeschichtliche Analyse noch erhärtet zu werden.

Wenn im Rahmen der gattungsgeschichtlichen Analyse jüdische Traditionen herangezogen werden, um den triadologischen Mittelteil zu erklären, so wird eine solche Erklärung zwar notwendig hypothetisch bleiben müssen. Peter Plank kann aber gewichtige Argumente anführen, um seine These zu stützen, daß es sich bei dem Mittelteil um eine ἐπιλύχνιος εὐχαριστία, eine abendliche Lichtdanksagung, handelt, die in verschiedenen jüdischen Riten – dem häuslichen Anzünden und Segnen des Lichtes zu Beginn des Sabbats und der synagogalen Danksagung am Abend – ihre Wurzeln hat. Aber etwa auch die Vermutung, daß die Lichtdanksagung, wie sie uns im Hymnus überliefert ist, auf Traditionen eines vielleicht bereits im Neuen Testament bezeugten abendlichen Gemeindegottesdienstes (vgl. Lk 24,13-35) zurückgeht, scheint nicht unplausibel.

Besonders erhellend ist sodann Peter Planks Untersuchung der christologischen Texteinheiten: die kontextuelle Verortung, die er selbst für einzelne Begriffe unternimmt, und die Schlußfolgerungen, die er daraus für Zeit und Ort der Entstehung des Hymnus insgesamt zieht. Daß die drei Texteinheiten bereits vor dem 4. Jahrhundert zu einem Hymnus vereint worden sind, kann auf diese Weise als nachgewiesen gelten. Denn die Entstehung eines in seinem Initium leicht mißverständlichen, da im Sinne eines Subordinatianismus interpretierbaren Hymnus ist in der Tat wohl noch im 3. Jahrhundert, kaum mehr aber im Gefolge der nachnizänischen Auseinandersetzungen

im 4. Jahrhundert vorstellbar. Aber auch mit seinen aus der Analyse unmittelbar erwachsenen Überlegungen zur theologischen Eigenart des Hymnus vermag Peter Plank anregende Deutungen anzubieten. Dies gilt namentlich, wenn er im letzten Teil des Hymnus eine »Hymnologie in Hymenform« dargeboten findet, eine in äußerst knapper Formulierung gebotene Reflexion auf das Wesen des Hymnus selbst.

Seine Habilitationsschrift beschließt Peter Plank mit einem Kapitel, in welchem er auf verschiedene Deutungsansätze des ΦΩΣ ΙΛΑΡΟΝ in der orthodoxen Theologie eingeht. Daß Peter Plank sich aber gleichermaßen souverän in der exegetischen, patristischen und liturgiewissenschaftlichen Literatur wie in den verschiedenen Traditionen orthodoxer und westlicher Theologie zu bewegen vermag, zeugt für den weiten Horizont des Autors, der die vielschichtige Interpretation des Hymnus, welche die Habilitationsschrift bietet, erst möglich macht. Peter Plank verliert sich dabei nicht in weitschweifigen theologiegeschichtlichen Exkursen, sondern konzentriert sich – in einer Schrift, die inklusive Literaturverzeichnis nicht mehr als 180 Seiten (!) umfaßt – durchgängig auf seine Fragegestellung. Da die Arbeit schließlich über die schlüssig aufgebauten Beweisgänge hinaus auch durch sprachliche Präzision besticht, stellt sie von Anfang bis Ende einen besonderen Lektüregenuß dar, bei dem intellektuelle wie ästhetische Bedürfnisse gleichermaßen befriedigt werden.

Jennifer Wasmuth

Adolf von Harnack. Marcion: l'évangile du Dieu étranger. Une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Église catholique. Traduit par Bernard Lauret et suivi de contributions de Bernard Lauret, Guy Monnot et Émile Poulat, avec un essai de Michel Tardieu, »Marcion depuis Harnack«, Paris: Cerf, 2003, 587 Seiten, ISBN 2-204-07184-6, 59 Euro.

Im vorliegenden Band erscheint Harnacks *Marcion* in einer sehr gut lesbaren Übersetzung von B. Lauret zum ersten Mal in französischer Sprache. Das Erscheinen der Übersetzung etwa achtzig Jahre nach der Erstauflage (1921) bezeugt die bleibende Bedeutung von Harnacks Monographie; die vier beigefügten Aufsätze illustrieren Fortschritte in der Markionforschung und weisen auf das gegenwärtige wissenschaftliche Interesse an der Person und dem Werk Harnacks hin.

Die französische Übersetzung basiert auf dem Text der zweiten Ausgabe des *Marcion* von 1924, schließt jedoch nicht den Beilagenteil griechischer und lateinischer Quellen ein, da dieser von neueren Textstudien überholt und hauptsächlich von historiographischem Interesse sei. Die französische Ausgabe beinhaltet allerdings Harnacks »Neue Studien zu Marcion«, in denen er sich 1923 mit den Kritiken an der Erstausgabe auseinandersetzte. Des weiteren unterscheidet sich die französische Edition von der deutschen dadurch, daß den von Harnack im Text nur in der Originalsprache zitierten Quellen eine französische Übersetzung beigefügt wurde. Ergänzt wird Harnacks Text im vorliegenden Band durch vier Aufsätze französischer Gelehrter, die auf insgesamt knapp 300 Seiten anstreben, Harnacks Werk in das zeitgenössische Denken einzuordnen und seine Tragweite zu erläutern. Da Harnacks Thesen in seinem *Marcion* hier nicht noch einmal erläutert werden müssen, sei im Folgenden die Aufmerksamkeit den vier erwähnten Aufsätzen gewidmet.

In seiner »L'idée du christianisme pur« betitelten Studie (S. 285-376) beschreibt B. Lauret den Stand der Markionforschung vor Harnack und setzt sich dann insbesondere mit dessen Thesen zum Alten Testament auseinander. Lauret geht auf das Markionverständnis F. Schellings, F. C.

Baurs und A. Ritschls ein und zeichnet damit den Hintergrund nach, vor dem Harnack seine Thesen entwickelte. Die Suche nach einem reinen Christentum finde sich bereits in Schellings Arbeiten zu Markions *Apostolicon*, und dann – auf etwas andere Weise – auch in den Schriften Baurs, für den Markion eine reine Form der Gnosis repräsentiere. Lauret zeigt, wie Baurs Sicht Markions von seinen eigenen theologischen und konfessionellen Voraussetzungen geprägt ist und beleuchtet den Einfluß Ritschls auf Harnacks Denken. Im zweiten Teil seines Aufsatzes, »Mon Marcion« überschrieben, geht es dann um Harnacks Interpretation Markions. Harnack habe die altkirchlichen Texte auf der Basis der reformatorischen Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium interpretiert, wohingegen Markions drei Prinzipien heute eher in einem mittelplatonischen Zusammenhang verstanden würden. Lauret stellt heraus, wie Harnack Markion zu einem asketischen Heiligen hochstilisiert und anhand der Figur seines theologischen Helden die Idee eines reinen Christentums verteidigte. Hinsichtlich der Bewertung des Alten Testaments, das Harnack nicht als dem Neuen gleichrangig angesehen habe, bemerkt Lauret, daß Harnack einerseits als Historiker durchaus den Einfluß der alttestamentlichen Schriften auf die frühkirchliche Theologie anerkannt habe, andererseits als Theologe an der Konzeption des Evangeliums als reiner Religion schlechthin festgehalten habe. Der Grund für diese Diskrepanz liege in Harnacks dogmenhistorischem Dekadenzmodell. Harnack habe Markion als Vorläufer Luthers angesehen, doch in der Monographie von 1921 habe er Markion als Luther übertreffend charakterisiert, da letzterer am Alten Testament festgehalten habe. Lauret kritisiert Harnacks Lutherverständnis, da Luther den Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium nicht mit Altem und Neuen Testament identifiziert habe, sondern als hermeneutisches Prinzip verstanden habe. Harnack habe, so Lauret, das Alte Testament nicht aus dem christlichen Kanon entfernen wollen; er lehnte lediglich die Gleichstellung von Altem und Neuem Testament ab – das Alte Testament sei wie die Apokrypha gut und nützlich zu lesen. Der dritte Teil des Aufsatzes beschäftigt sich mit der Rezeption von Harnacks These zum Alten Testament, die, so Lauret, vergleichsweise wenig Aufmerksamkeit auf sich zog. Weder die theologische Frage nach der Bedeutung des Alten Testaments für das Christentum noch die antijüdische Ausrichtung von Markions Theologie sei damals hinreichend diskutiert worden. Lauret betont, daß Harnack die sich in den zwanziger Jahren verbreitende antisemitische Theologie, wie sie z.B. A. Falb formulierte und auch von den Deutschen Christen vertreten wurde, ablehnte.

E. Poulat untersucht in seinem Beitrag »Harnack, Marcion et la science française« (S. 377-401) die Rezeption von Harnacks *Marcion* unter französischen Gelehrten des frühen zwanzigsten Jahrhunderts. Nach einer Würdigung von L. Duchesnes Markioninterpretation behandelt Poulat sodann im einzelnen die protestantische und katholische Rezeption in Frankreich. Unter den protestantischen Theologen war die Reaktion relativ gering, abgesehen von H. Strohls Rezension aus dem Jahr 1923, in der sowohl Markions Lehre als auch Harnacks Thesen abgelehnt wurden. Die Katholiken Frankreichs machten geschlossen Front gegen Harnack, der die Kritik jedoch – anders als im deutschsprachigen Raum – im wesentlichen ignorierte. Viele französischsprachige Gelehrte, wie Lagrange, d'Alès, Amann, Chenu und Draguet bewerteten Harnacks philologische Arbeit sehr positiv, kritisierten aber seine Interpretation Markions, die die Thesen des liberalen Protestantismus in das zweite Jahrhundert zurückprojiziere, die »neuen Wein in alte Schläuche« fülle (Draguet, S. 387). Ähnlich fiel die Reaktion in einschlägigen Lexikonartikeln aus, die mehrfach Harnacks Überhöhung Markions zurückwiesen. Insgesamt, so vermerkt Poulat, habe aber unter den katholischen Denkern keine wirkliche Auseinandersetzung mit den von Harnacks *Marcion* aufgeworfenen theologischen Fragen stattgefunden, wie sie z. B. H. Strohl formuliert hatte: die Fragen nach dem Erbe des Alten Testaments, nach der Radikalität des Evangeliums, die weder vom Judenchristentum noch vom hellenistischen Christentum aufgenommen worden sei, und die

vom ersten Weltkrieg neu gestellte Frage nach der Vereinbarkeit menschlichen Leidens mit der Rede vom Gott der Liebe (S. 383, 390). Poulat zeigt dann, daß die Rationalisten, ausgehend wohl von Harnacks Monographie, eine besondere Vorliebe für die Gestalt Markions entwickelten. Die einschlägigste Wirkung zeitigte Harnacks *Marcion* allerdings unter den Mythologen Frankreichs, wie beispielsweise P.-L. Couchoud. Poulat schließt mit der Beobachtung, daß sich die Art und Weise, wie Harnack Markion aktualisiert habe, abgelehnt werden könne, daß sich jedoch die von Markion aufgeworfenen Fragen auch heute noch stellten.

Der dritte, von G. Monnot verfaßte Aufsatz mit dem Titel »Les marcionites dans l'hérésiographie musulmane« (S. 403-417) beschäftigt sich mit den islamischen Zeugnissen zu Markion. Monnot stellt zunächst die von Theodor Abū Qurra im 8./9. Jahrhundert bis auf al-Ḥimyārī im 12. Jahrhundert n. Chr. reichenden, hauptsächlich von apologetischem Interesse geleiteten Werke kurz vor und zitiert zum Teil die einschlägigen Passagen. In seiner Analyse der islamischen Quellen stellt Monnot dann fest, daß bestimmte zentrale markionitische Themen – wie die Ablehnung des Gesetzes, der radikale Paulinismus und die Aufstellung eines Kanon – zwar fast vollständig mit Schweigen übergangen werden, daß die arabischen Texte jedoch auch wichtige Details über die Markioniten bewahrt haben, so zum Beispiel hinsichtlich der markionitischen Askese und der geographischen Verbreitung der Anhänger Markions. Ein eigener Abschnitt ist der Frage gewidmet, was nach den islamischen Zeugnissen das dritte markionitische Prinzip sei, worüber recht unterschiedliche Vorstellungen herrschten. Monnot kommt zu dem interessanten Ergebnis, daß für die Māhānīya, eine oft mit den Markioniten gemeinsam genannte Gruppe, das dritte Prinzip Jesus Christus sei, für die eigentlichen Markioniten aber das, woraus aufgrund des Angriffs des Bösen die Welt entsteht (S. 415). Monnots sehr nützlicher Überblick zeigt, wie auch schon der Beitrag M. Frenschkowskis, »Marcion in arabischen Quellen«, in dem 2002 von G. May und K. Greschat herausgegebenen Sammelband über *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung*, die Bedeutung der arabischen Quellen für die Geschichte der Kirche Markions.

Der abschließende, von M. Tardieu verfaßte Beitrag »Marcion depuis Harnack« (S. 419-561) ist nicht, wie der Titel vielleicht vermuten ließe, ausschließlich der Forschungsgeschichte gewidmet. Diese wird im ersten Abschnitt behandelt und durch eine teilweise kommentierte Bibliographie am Ende des Aufsatzes vervollständigt; der Hauptteil von Tardieus Beitrag befaßt sich mit verschiedenen, zum Teil bereits andernorts veröffentlichten Aspekten der Markioniten (441-487, 548f.). Die erste dieser Einzelstudien wendet sich dem markionitischen Verständnis der Verklärung Jesu zu, eine Szene, der Tardieu eine Schlüsselstellung zuweist. Sodann befaßt sich Tardieu mit der griechischen Inschrift von Lebaba, die die Existenz einer markionitischen Kirche im frühen 4. Jahrhundert bezeugt, und legt eine revidierte Übersetzung des Epigramms vor. Tardieu beschreibt dann die Methoden der Markionitenbekämpfung des Theodoret von Cyrrhus, dessen Werke auch wichtige Einzelheiten über den markionitischen Kult enthalten. So kann Tardieu beispielsweise zeigen, daß die von Markioniten verehrte Schlange nicht, wie Harnack meinte, auf orphischen Einfluß hinweise, sondern – abgeleitet von Joh. 3,14 – als Antithese des Kreuzes zu verstehen sei. Die markionitische Gebetsrichtung nach Sonnenuntergang deutet Tardieu als Zeichen des Sieges des Fremden über den Schöpfer. Auf die Ausrichtung der Kultstätten nach Westen weise auch die u. a. von Tertullian verwendete Phrase *libertas caeli*. Schließlich analysiert Tardieu einige manichäische Turfan-Fragmente und zeigt, daß die Hymnen über die Kreuzigung neben apokryphen Evangelien auch markionitische Varianten aufnehmen. Die bereits erwähnte, ausführliche Bibliographie präsentiert zunächst, chronologisch angeordnet, solche Veröffentlichungen aus der Zeit vor 1921, die eine historische und religionsgeschichtliche Einordnung von Harnacks *Marcion* erleichtern. Der zweite, alphabetisch angeordnete und auf Vollständigkeit abzielende Teil der Bibliographie listet zwischen 1921 und 2002 erschienene Beiträge zu Markion auf, wobei die

orientalische Literatur ausgiebig berücksichtigt wird. Anschließend findet der Leser ein chronologisches Literaturverzeichnis und verschiedene thematische Kataloge, die die zukünftige Forschungsarbeit erleichtern werden.

Insgesamt läßt sich festhalten, daß der vorliegende Band weit darüber hinausgeht, der französischsprachigen Welt Harnacks *Marcion* zugänglich zu machen. Die Aufsätze im Anhang leisten zum einen wichtige Beiträge zur gegenwärtigen Markionforschung, zum anderen bereichern sie die Diskussion um Person und Werk Harnacks, ein Thema dem zur Zeit im deutschsprachigen Raum großes wissenschaftliches Interesse gilt.

Ute Possekel

Ralph-Johannes Lilie, Byzanz und die Kreuzzüge, Stuttgart: Kohlhammer 2004 (= Urban Taschenbücher 595), ISBN 3-17-017033-3, 280 Seiten, 18,00 Euro.

Rechtzeitig zum 800. Jahrestag der Eroberung Konstantinopels durch die Kreuzfahrer am 12. April 1204 erschien eine neue Darstellung des Berliner Byzantinisten und Spezialisten der Kreuzzugszeit Ralph-Johannes Lilie. Sie beleuchtet das Verhältnis zwischen Byzanz und den Kreuzfahrern vom Beginn der Kreuzzugsbewegung 1096 bis zum Jahr 1204. Dabei ist es die erklärte Absicht Lilies, das komplizierte Verhältnis zwischen Byzanz und den Kreuzfahrern von Vorurteilen frei zu untersuchen (S. 12).

Lilie befragt jede der Etappen dieser Geschichte darauf hin, wie das Verhältnis zwischen Byzanz und den Kreuzfahrern in den mittelalterlichen Chroniken im Westen wie im Osten dargestellt wird, welche politischen Ereignisse vermutlich dieser Darstellung zugrunde lagen und welche politischen und mentalen Folgen diese ihrerseits nach sich zogen. Zwischen die Beschreibung der Vorgänge um die großen Heerzüge sind Kapitel geschaltet, in denen Lilie den Blick auch auf innerbyzantinische und innerlateinische Entwicklungen lenkt. So ist insbesondere die Rolle Venedigs als privilegierter Untertan von Byzanz mit eigenen Interessen herausgearbeitet.

Lilie sieht die Beziehungen zwischen den Byzantinern und den Kreuzfahrern von Anfang an durch ihre gegenläufigen Interessen sowie durch Unkenntnis, Missverständnisse und Unterstellungen belastet. Während die Byzantiner im Westen um Söldner geworben hätten, sei ihnen die religiöse Motivation der dann anrückenden, riesigen Heere unverständlich geblieben. Dagegen hätten sie schon allein durch die prominente Teilnahme der im 11. Jahrhundert in ihrem Einflußbereich expandierenden Normannen feindliche Absichten gegen sich selbst vermutet müssen. Umgekehrt hätten sich die Kreuzfahrer um Unterstützung und die Anerkennung ihrer Bemühungen betrogen gesehen. Der Gedanke, daß Byzanz ein Hindernis sei, das am besten durch Eroberung aus dem Weg geräumt werde, sei so bereits seit den Tagen des ersten Kreuzzuges immer wieder einmal erwogen worden.

Die gewaltigen Kreuzzugsheere hätten eine neuartige Herausforderung dargestellt, der niemand gewachsen gewesen sei. Strategische Pannen, mangelnde Disziplin, Finanzierung von Transport und Unterhalt, Stimmungsumschläge im Heer, plötzlich erwachende Partikularinteressen und ähnliche Faktoren hätten eine Eigendynamik verursacht. Fehler, Rückschläge und von der Gegenseite unverstandene Sachzwänge hätten dabei dem gegenseitigen Mißtrauen und den Verratsvorwürfen ständig neue Nahrung gegeben.

Das imperiale Selbstverständnis habe es den byzantinischen Herrschern unmöglich gemacht, auf den im Grunde seit Jahrhunderten verlorenen Gebieten in Palästina westliche Staatenbildung

zu tolerieren. Mit Verträgen, die sich äußerlich an das westliche Lehnssystem anlehnten, hätten sie versucht, die westlichen Fürsten an sich zu binden, ohne daß diese Verträge indessen auch für sie eine Verpflichtung beinhaltet hätten und obwohl das zu verleihende Gebiet vom Vertragspartner selbst erst erobert werden mußte.

Für die westlichen Fürsten seien die Absichten durchsichtig und die Bedingung, als abhängige Söldner unter byzantinischer Oberherrschaft zu leben, unannehmbar gewesen. Zugleich blieben die Kreuzfahrerstaaten auf wirtschaftliche und militärische Hilfe von außen angewiesen. Für die realpolitischen Mittel, die Byzanz in den Beziehungen zu den muslimischen Mächten einzusetzen pflegte, habe den lateinischen Fürsten andererseits das Verständnis gefehlt.

Nur während der Regierungszeit von Manuel I. Komnenos (1143-1180) habe das gegenseitige Mobilmachen nachgelassen, und die Lage hätte sich entschärft. Der Versuch der Lateiner, nun Ägypten zu erobern, war erst in dieser Situation möglich und angesichts der lateinischen Abhängigkeit strategisch folgerichtig. Wäre er gelungen, hätte jedoch die Sicherung des Besitzes wieder die lateinischen Möglichkeiten überstiegen. Gleichzeitig hätten der Strategiewechsel und das militärische und politische Engagement des Kaisers für die Kreuzfahrerstaaten die byzantinischen Mittel langfristig überzogen und das Reich deshalb gefährlich geschwächt. Zugleich sei das Reich zwischen östlichen und westlichen Reichen in eine gefährliche Position geraten, während plötzlich erstmals derart große westliche Heere zur Verfügung standen, daß ein Angriff auf die Hauptstadt Aussicht auf Erfolg hätte haben können. Byzanz habe deshalb in den Phasen neuerlicher Konfrontation nach Manuels Tod keine hinreichenden Kräfte zur Verteidigung mehr aufbringen können.

Zwei Anhänge, der eine über die Auswirkungen der späteren Kreuzzüge bis 1453 und der zweite über die wichtigste chronikalische Überlieferung auf lateinischer sowie auf griechischer Seite runden das allgemein verständlich geschriebene Werk ab. Ein Register und eine Zeittafel ergänzen das fein gegliederte Inhaltsverzeichnis und ermöglichen zusammen mit einer Auswahl zentraler Titel zu Literatur und Quellen Fachleuten wie Laien einen raschen Einblick. Neun Karten illustrieren die Route der ersten vier Kreuzzüge und die politische Situation in Europa und in Byzanz.

Ralph-Johannes Lilies Erfahrung auf diesem Forschungsgebiet reichen bekanntlich auf viele Jahre intensiver Forschungs- und Publikationstätigkeit zurück. Auch an der Erforschung der chronikalischen Überlieferung ist er seit langem maßgeblich beteiligt. Diese langjährige Vertrautheit mit den Forschungsdiskussionen und dem Material verleiht seiner Position besonderes Gewicht.

Lilie gelingt eine Zuspitzung des Geschehens zu einer geradezu tragischen Dramatik, in der beide Seiten in ihren politischen Unzulänglichkeiten, Zwängen, Enttäuschungen und Befürchtungen erkennbar werden. Dennoch spricht er in seinem Schlußwort der lateinischen Seite die Verantwortung für die gegenseitige Entfremdung der Kirchen und der Menschen sowie den Untergang des byzantinischen Reiches zu. Es sind vor allem die lateinischen Rechtsbrüche, insbesondere des geltenden Kirchenrechts durch die Einsetzung des lateinischen Klerus in der Levante, die Lilie hier hervorhebt. Und er kritisiert an den Lateinern einen Unwillen zur Anpassung ihrer politischen und kirchlichen Gewohnheiten an die orientalischen Gepflogenheiten sowie die Unfähigkeit zur Differenzierung. Lilie steht so in der Tradition der lateinerkritischen Kreuzzugsgeschichte, die unter anderem durch Namen wie Steven Runciman geprägt ist.

Orientalische Christen außerhalb der griechischen Elite in Konstantinopel und die anderen orientalischen christlichen Reiche werden nur kurz erwähnt. Lilie hat sich ferner dagegen entschieden, die komplizierte Frage zu traktieren, wie sich die Beziehungen zwischen Lateinern, Orientalen und Griechen im Alltag konkret gestaltet haben mochten. Dagegen bietet er eine ausführliche Einführung in die chronikalische Überlieferung der gesamten Kreuzzugszeit im Bezug auf ihre Interpretation der Beziehungen zwischen Griechen und Lateinern. Von dieser

ausgehend ließe sich nun fragen, wessen Haltung die Chronisten repräsentieren, von wem sie ihrerseits gelesen worden sind und welche anderen Quellen außer den Chroniken für eine Rekonstruktion des Bildes vom anderen herangezogen werden könnten. Ihre langfristige Wirkmächtigkeit bei der Prägung von Stereotypen und historischen Deutungen, deren Einfluß bis in die Kreuzzugsforschung der Gegenwart spürbar ist, haben sie jedenfalls hinlänglich unter Beweis gestellt.

Dorothea Weltecke

Theodori Dexii Opera Omnia, ed. Ioannis D. Polemis (= Corpus Christianorum, Series Graeca [CCSG] 55), Brepols Publishers, Turnhout – University Press, Leuven 2003, ISBN 2-503-40551-7, CXXXVI, 391 Seiten

Die ausnahmslos anonym überlieferten Werke, die dem Antipalamiten Theodoros Dexios (D.) zuzuweisen sind, blieben bislang unediert, abgesehen von wenigen kurzen Passagen, die Giovanni Mercati 1931 und Günter Weiß 1969 zitierten. Polemis (P.), bereits ausgewiesen durch mehrere kritische Editionen spätbyzantinischer Literatur[1], legt hier vom Gesamtwerk, soweit es überliefert ist, die editio princeps vor. Es handelt sich um folgende Texte: 1) Die sog. »Appellatio adversus Ioannem Cantacuzenum« (= App.) in Vat. graec. 1111, f. 223^r-321^r (codex unicus), von P. als »opus magnum« bezeichnet, eine Protestschrift gegen die palamasfreundliche Einstellung des Kaisers Johannes Kantakuzenos auf der Synode zu Konstantinopel im Jahr 1351, 2) drei autographe Schriften in Vat. graec. 1823 (codex unicus), die als Beiträge zu einem unter den Antipalamiten selbst kontroversen Thema, der Beschaffenheit des Taborlichtes, zu verstehen sind. Von ihnen sind der erste und der dritte zweifellos Briefe (= Epist. I, II), deren Adressaten allerdings nicht genannt werden, doch ist Epist. I an ein dem D. befreundetes antipalamitisch gesinntes Freundespaar (φίλτατον ἐμοὶ ... ζεῦγος, Epist. I, § 1, Z. 37) gerichtet, von denen einer als τοὺς λόγους καὶ τὴν σοφίαν ἀπαράμιλλος bezeichnet wird (S. LXVIII); der zwischen den beiden Briefen stehende Text ist wahrscheinlich ein selbständiger Traktat oder Teil eines Traktates (= Tract.). Ep. II ist im Codex am Schluß verstümmelt (vgl. S. LXXIV und Apparat zu S. 328). Die drei autographen Texte zeigen Entwurfcharakter und weisen eigenhändige Korrekturen des Autors *in margine, supra lineam* oder *in taeniola* auf. Mit *taeniola* bezeichnet P. Papierstreifen, die entweder eingeklebt sind (wenn es sich um Korrekturen handelt) oder als Zusätze zum Text lose beigelegt wurden; einige von ihnen wurden später an der falschen Stelle mit eingebunden, doch kann P. deren Zuordnung zur richtigen Stelle sichern (vgl. S. LXXVIf.).

Der Text von App. ist kein Autograph, doch wurde er vom Verfasser später an zahlreichen Stellen eigenhändig korrigiert und ergänzt (Abkürzung *Dex* im kritischen Apparat; zum Charakter der Korrekturen vgl. S. LXXXI). In der Edition von App. entscheidet sich P. mit Recht dafür, die späteren autographen Zusätze des D. in den Text aufzunehmen und zugleich im Apparat anzuzeigen. Der fortlaufende Text, der dem Leser angeboten wird, ist also nicht der ursprüngliche, sondern der von D. selbst korrigierte und ergänzte. Die Zusätze sind gelegentlich (an vier Stellen) so lang, daß D. sie auf eingelegten Blättern beifügte, die später der Handschrift beigebunden wurden (vgl. S. LXXIII). Über weitere von D. verfaßte Texte, die wahrscheinlich verloren sind, vgl. S. XIVf.

Bereits Mercati wies 1931 die nun edierten Texte dem D. zu, der zu den Freunden des Antipalamiten Nikephoros Gregoras zählt. Es steht außer Zweifel, daß sie von ein und demselben Autor

1 Folgenden Editionen erschienen in Buchform, mit Titel und Einleitung in neugriechischer Sprache: Nikolaos Lampenos, Enkomion auf Andronikos II., Athen 1992; Theophanes von Nikaia, De aeternitate mundi, Athen 2000; Theodoros Metochites, Ethikos, Athen 2002.

verfaßt sind, und für dessen Identität mit D. spricht vor allem, daß der Antipalamit Isaak Argyros die Gleichsetzung des sinnlich wahrnehmbaren Taborlichtes mit dem menschlichen Leib Christi, die der Autor z. B. in Epist. I, 3, 24-27 ausdrücklich postuliert[2], als Ansicht des D. bezeichnet. Wie wichtig D. diese Gleichsetzung war, zeigen u. a. auch seine autographen Änderungen in App., die auf dieses Thema Bezug nehmen (S. XLIII).

Die Fachvertreter waren seit Mercati 1931 von der Identität des Autors mit D. überzeugt, bis John Meyendorff 1959 für Arsenios von Tyros als Verfasser plädierte und für seine These zahlreiche Anhänger gewann. Doch brachte P. bereits 1993 neue Argumente für die Verfasserschaft des D. vor, die er nunmehr aufgrund genauerer Kenntnis der Texte durch weitere ergänzen kann (S. XIX-XXVI). Man darf wohl sagen, daß die Verfasserschaft des D. nun gegen jeden Zweifel abgesichert ist.

In einer ausführlichen Einleitung (in englischer Sprache) stellt P. die Texte vor, behandelt das Problem der Verfasserschaft, ihre Datierung (App. bald nach der Synode von 1351, Ep. I, II und Tract. wohl zwischen 1361 und 1367 verfaßt), ihre Bedeutung als historische Quelle, die Datierung einer längeren Auseinandersetzung des D. mit anderen Palamiten, vor allem mit Isaak Argyros[3], über die Qualität des Taborlichtes (Beginn 1355, Höhepunkt nach 1361, erkennbar in vielen der autographen Zusätze zu App.), den theologischen Hintergrund der Schriften, ihre literarische Eigenart, Leben und Person des D., die handschriftliche Überlieferung und die Prinzipien der vorgelegten Edition. Auf den Seiten LXXXII-CXXXVI wird ein ausführliches Resümee (Summary) der Textinhalte vorgelegt, das die praktische Auswertung des schwierigen Materials erheblich erleichtern wird. Der Edition, die mit großer Sorgfalt erstellt ist und den Standards des CCSG voll entspricht, folgen Indices der Namen und der Zitate aus der Bibel und früheren theologischen und profanen Quellen sowie ein nützlicher Index der Zitate und der Parallelstellen aus bzw. in zeitgenössischen palamitischen und antipalamitischen Texten, die im Quellenapparat der Edition zitiert sind.

Eine Bemerkung zur Typographie: Im griechischen Text der Edition wird der Apostroph statt des sonst üblichen kleinen Bogens als senkrechter Strich geschrieben, was auch in früheren Bänden des CCSG nicht üblich war und im Schriftbild unschön und störend wirkt. Diese Schreibung sollte in weiteren Bänden wieder durch die alte ersetzt werden.

Es verdient besondere Anerkennung, daß mit diesem Band im CCSG bereits eine dritte editio princeps von Texten zur palamitischen Kontroverse vorgelegt wird[4], der hoffentlich noch weitere folgen werden.

Franz Tinnefeld

2 Zitat: ... ὃ γὰρ ὦπται τοῖς αὐτόπταις Χριστοῦ σωματικοῖς ὄμμασι, κτιστὸν ἀληθῶς καὶ αἰσθητὸν ἦν, ἦν δὲ ἄρα οὐχ ἕτερον ἢ τὸ θεῖον πρόσλημμα, μεταναμορφωθὲν καὶ ὡς ἥλιος λάμψαν. Zur Bezeichnung des Leibes Christ als πρόσλημμα vgl. z. B. Gregor von Nazianz, or 40 (In sanctum baptisma), PG 36, Sp. 424: ... τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ... ἀπαθῆ θεότητι, παθητὸν τῷ προσλήμματι.

3 Ein Traktat des Argyros gegen D. wurde bereits von M. Candal in OCP 23 (1957) 90-112 ediert.

4 Es gingen voraus: 1) Iohannes Cantacuzenus, Refutationes Prochori Cydonii et disputatio cum Paulo Patriarcha Latino epistulis septem tradita, ed. Edmond Voordeckers/Franz Tinnefeld (CCSG 16), 1987; 2) Gregorius Acindynus, Refutationes duae operis Palamae cui titulus Dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam, ed. Juan Nadal Cañellas (CCSG 31), 1995.

Les *Actes de Mār Māri*. Éditée par Christelle et Florence Jullien, Louvain: Peeters 2003 (CSCO 602, Scriptores Syri 234). 48 Seiten. Broschiert. ISBN 90-429-1356-8. 45.- Euro. – Les *Actes de Mār Māri*. Traduit par Christelle et Florence Jullien, Louvain: Peeters 2003 (CSCO 603, Scriptores Syri 235). 58 Seiten. Broschiert. ISBN 90-429-1357-6. 35.- Euro. – Christelle et Florence Jullien, Aux origines de l'église de Perse: Les *Actes de Mār Māri*. Louvain: Peeters 2003 (CSCO 604, Subsidia 114). VI + 139 Seiten. Broschiert. ISBN 90-429-1358-4. 65.- Euro.

Seit geraumer Zeit beschäftigen sich Christelle und Florence Jullien mit der frühchristlichen Mission im Westen des spätantiken Perserreiches.[1] So liegt es nahe, daß die Person des Mār Māri ihr besonderes Interesse findet. Der mit dem Beinamen Apostel geehrte Māri gilt in der Tradition als einer der Jünger, die Jesus selbst aussandte und dessen missionarische Tätigkeit das Evangelium im Zweistromland verbreitete. Bis in die Gegenwart nimmt seine Person in der Frühgeschichte der assyrisch-orthodoxen Kirche des Ostens einen zentralen Platz ein.

Im Mittelpunkt der hier vorzustellenden Arbeiten, die in der Reihe *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* erschienen, steht die Edition der Lebens- und Wirkungsgeschichte dieses Wandermissionars, der sog. Akten des Mār Māri (CSCO 602). Dem mit 34 Druckseiten nicht gerade umfangreichen syrischen Text sind in jeweils separaten Bänden eine französische Übersetzung (CSCO 603) sowie die inhaltliche Analyse und Einordnung der Schrift in die frühe Missionsgeschichte Persiens (CSCO 604 = Subsidia 114) beigegeben.

Wichtigster Textzeuge der Akten ist eine heute verlorene Handschrift (A), die sich bis in die Jahre nach dem Ersten Weltkrieg im Kloster von Alqoš nördlich von Mossul befand. Ausgehend von einer sorgfältigen Kopie erarbeitete J.-B. Abbeloos 1895 die *editio princeps* der »Geschichte des Apostels Mār Māri« (ܬܫܥܝܬܐ ܕܡܪܝ ܡܐܪܝ ܫܠܝܚܐ).[2] Für ihre philologisch solide gearbeitete Neuedition berücksichtigten die Herausgeberinnen die seit Abbeloos stark vermehrte handschriftliche Überlieferung (Übersicht: CSCO 602, 9; Stemma: ebd. 10). Letztlich bestätigen die – von offensichtlichen Fehlern und Verschreibungen einmal abgesehen – eher geringen Varianten eindrucksvoll die herausragende Bedeutung und Qualität des Textzeugen von Alqoš. Mit dem vorliegenden Band, der von Abbeloos die Einteilung der Schrift in 34 Kapitel übernimmt, leider aber auf eine Numerierung der Textzeilen verzichtet, liegt nun eine auf der Basis aller verfügbaren Handschriften gesicherte Textgrundlage vor.

Die der Edition beigegebene französische Übersetzung (CSCO 603, 18-52) ist nur eingeschränkt eine Neuerscheinung, handelt er sich doch um einen bereits anderweitig publizierten Text,[3] der für das CSCO adaptiert wurde (17: »revisée«), allerdings in den Anmerkungen umfangreiche Bearbeitungen und Erweiterungen erfuhr. Die philologisch korrekte, stets stilsichere Übersetzung bemüht sich um einen gut lesbaren Text, der in den Anmerkungen fachlich kompetent erschlossen

1 Neben einschlägigen Aufsätzen erschien jüngst die 2000 an der Pariser Sorbonne angefertigte Dissertation »Apôtres des confins. Processus missionaires chrétiennes dans l'empire iranien, Bures-sur-Yvette 2002 (Res Orientales XV)«, eine materialreiche Synthese der frühen Missionsgeschichte Persiens. Einen Teil der Dissertation (CSCO 602, Vorwort: »une sous-partie de thèse«) bildete auch die hier angezeigte Edition der Akten des Mār Māri.

2 Vgl. J.-B. Abbeloos, Acta Sancti Maris Assyriae, Babyloniae ac Persidis seculo I apostoli, aramaice et latine. In: AnBoll 4 (1885) 42-138.

3 Vgl. Ch. und F. Jullien, Les Actes de Mar Mari, l'apôtre de la Mésopotamie, Turnhout 2001 (Apocryphes 11).

wird. Die vorangestellte Einführung (1-17, gute Bibliographie: 53-57) behandelt knapp die wichtigsten Einleitungsfragen; auf Indizes wurde verzichtet, was um so bedauerlicher ist, als der Übersetzung bei ihrer Erstveröffentlichung solche noch beigegeben waren.[4] Der deutschsprachige Leser wird auch weiterhin mit großem Gewinn die auf dem Text von Abbeloos fußende frühe Übersetzung von Richard Raabe konsultieren, die sich um größtmögliche Nähe zum syrischen Original bemüht.[5]

Ein wichtiger Beitrag zur historischen und theologischen Verortung der Akten ist der separat publizierte Kommentarband (CSCO 604). Die in vier Kapitel gegliederte, über gute Indizes (127-135) und eine ausführliche aktuelle Bibliographie (114-126) verfügende Arbeit sichtet zunächst die vielfältigen historischen Informationen der Akten (Kapitel 1: 4-26), deren Sitz im Leben das Persien des 2.-4. Jahrhunderts ist. Anschließend wird das theologische Eigengut des im 6./7. Jahrhundert in Babylonien entstandenen Textes, der zumindest zwei Redaktionsstufen widerspiegelt und eine Relecture der frühen Missionsgeschichte Persiens anstrebt, untersucht. So enthalten die Akten Informationen über mesopotamische Täufergruppen (u. a. Dositheer), die spätere Angaben bei Theodor Bar Kōnai ergänzen (Kapitel 2: 27-40). Der vor dem Hintergrund der Tradition Edessas und seines Glaubensboten Addai verständliche Anspruch der persischen Nationalkirche und ihrer Metropole Seleukeia-Ktesiphon nach apostolischer Gründung ist das zentrales Motiv für die Abfassung der Akten (Kapitel 3: 41-60). Nicht zuletzt finden Konflikte mit lokalen häretischen Gruppen, insbesondere dem Manichäismus, hier ihren Niederschlag (Kapitel 4: 61-106).

Den Verfasserinnen ist es sehr zu danken, daß sie einen eher wenig behandelten Text der frühen östlichen Missionsgeschichte nunmehr in Edition, Übersetzung und Kommentar einem breiteren Kreis bequem zugänglich gemacht haben. Für jede ernsthafte wissenschaftliche Beschäftigung mit den Akten des Mār Māri müssen die hier angezeigten Bände zukünftig den Ausgangspunkt bilden. Leider dürfte der nicht geringe Verkaufspreis - die rund 250 Druckseiten starken broschierten Bände kosten 145.- EUR – der Verbreitung außerhalb von (Spezial-) Bibliotheken sehr enge Grenzen setzen.

Josef Rist

Petri Callinicensis Patriarchae Antiocheni Tractatus contra Damianum. Band IV: Libri tertii capita XXXV-L et addendum libri secundo. Ediderunt et anglice reddiderunt R. Y. Ebied, A. van Roy, L. R. Wickham, Turnhout: Brepols 2003 (Corpus Christianorum, Series Graeca 54). XXVIII + 514 Seiten Gebunden. ISBN 2-503-40541-X. 260,- EUR

Mit dem vorliegenden vierten Band kommt die im Jahr 1994 begonnene *editio princeps* der Schrift *Contra Damianum* (CPG 7252) des im ostsyrischen Callinicus geborenen Mönches und späteren jakobitischen Patriarchen von Antiochien Petrus (581-591) nach fast zehn Jahren zu ihrem Ende. Den drei Herausgebern Rifaat Ebied, Albert van Roey († 19. 1. 2000) und Lionel Wickham, allesamt durch einschlägige Publikationen ausgewiesene Fachleute, ist es zu verdanken, daß das syrisch überlieferte Hauptwerk des Petrus nunmehr weiteren Kreisen sowohl in einer modernen

4 Vgl. ebd. 153-171: Index des matières, Index des noms propres, Index des textes et auteurs anciens, Index des références bibliques.

5 Vgl. R. Raabe, Die Geschichte des Dominus Māri, eines Apostels des Orients, Leipzig 1893.

Ansprüchen genügenden Ausgabe als auch in englischer Übersetzung bequem in der *Series Graeca* des *Corpus Christianorum* zugänglich ist.[1]

Wie es der Titel bereits nahelegt, polemisiert der antiochenische Patriarch in seinem umfangreichen Traktat gegen die Anschauungen seines alexandrinischen Amtskollegen Damian (577/8-607/8). Dogmengeschichtlicher Hintergrund ist die im 6. Jahrhundert aufflammende Debatte um den sog. Tritheismus, d.h. die Frage nach dem Selbststand der drei göttlichen Personen und der korrekten Verwendung der Begriffe Hypostase und Natur.

Der Traktat *Contra Damianum* bildet den Schlußpunkt unter einen bereits länger schwelenden Konflikt zwischen Petrus und Damian.[2] Im Mittelpunkt stehen die sog. Proprietäten, d. h. die sich aus dem innertrinitarischen Gefüge ergebenden charakteristischen Eigenschaften der drei göttlichen Hypostasen (Ungezeugtheit, Sohnschaft, Hervorgang). Diese, so betont Petrus, subsistieren in der jeweiligen Hypostase und sind nicht – wie Damian es behauptet – mit den Hypostasen selbst identisch, so daß sie lediglich in metaphorischem Sinne bzw. durch Teilhabe als göttlich anzusehen sind (vgl. Contra Damianum III 41, 1-11). Obwohl sich beide Kontrahenten in der grundsätzlichen Ablehnung des Tritheismus im Sinne des Postulates dreier göttlicher Substanzen in der Trinität einig sind, unterstellt Petrus seinem Gegner solche tritheistische Tendenzen.

Die Schrift des Petrus gliedert sich in drei Bücher *(mēmrē)*, wobei das erste Buch verloren ist und der fortlaufende Text erst mit Kapitel 5 des zweiten Buches einsetzt. Der vorliegende Abschlußband enthält die Kapitel 35 bis 50 des dritten Buches. Entsprechend den vorausgehenden Bänden beruht der syrische Text neben einer umfangreichen indirekten Überlieferung in zwei Florilegien auf drei Manuskripten, wobei die Handschrift British Library Add. MS 7191 (fol. 132ra-173rb) besondere Bedeutung besitzt.[3] Der auf fol. 170f. vorhandene Text wird von den Herausgebern als *Addendum* (445-459) publiziert, da sein genuiner Ort nicht mehr zweifelsfrei angegeben werden kann (wohl Teil von Buch 2: VIf.).

Im vorliegenden Band folgt einer auf das Nötigste beschränkten Einführung (V-VIII) eine detaillierte Inhaltsangabe der behandelten 16 Kapitel und des Addendum (IX-XXVII). Dem umfänglichen Textcorpus (1-443) folgen detaillierte Indices, die das Gesamtwerk erschließen (461-514). Ein besonderes Verdienst der Herausgeber ist es, dem mit großer Sorgfalt erstellten syrischen Text eine gut lesbare englische Übersetzung beigegeben zu haben. Sie ermöglicht auch Lesern, die des Syrischen nicht kundig sind, einen raschen inhaltlichen Zugang.

Die Schrift des Petrus ist alles andere als eine leichte Lektüre. Charakteristisch für sie sind außergewöhnlich häufige und lange Väterzitate, die in Edition und Übersetzung graphisch gut hervorgehoben sind (vgl. den Quellenindex: 479-514). Das bei den Vätern Gelesene dient Petrus meist als Ausgangspunkt für polemische Angriffe auf Damian – er wird gerne als Sabellianer und Tritheist geschmäht - und eigene theologische Gedanken. Dabei ist der Patriarch nur sehr eingeschränkt ein originärer Denker; dies beabsichtigt er auch nicht. Sein Ziel ist es, mit Hilfe der Väterautoritäten in immer neuen, oftmals redundanten Anläufen zu dokumentieren, daß sich

1 Zu den drei in den Jahren 1994-1998 erschienenen Bänden (CCG 29. 32. 35) vgl. die Besprechungen in dieser Zeitschrift: OC 79 (1995) 242f., 81 (1997) 237f., 84 (2000) 255f. (M. van Esbroeck).

2 Eine gut lesbare Einführung in den Konflikt und seine dogmengeschichtlichen Grundlagen gibt CCG 29, XIV-XXVI. Die Position Damians ist ausführlich dargestellt bei A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band 2/4, Freiburg 1990, 76-82.

3 Ausführliche Informationen zu Handschriften und Überlieferung finden sich CCG 29, XXVII-XXXIV.

Damian mit seinen Anschauungen im Irrtum, d. h. im Widerspruch zur patristischen Tradition, befindet.

Der vorliegende vierte Band beschließt ein Editionsprojekt, das ein wenig bekanntes, gleichzeitig inhaltlich höchst anspruchsvolles Kapitel der Kirchen- und Dogmengeschichte des 6. Jahrhunderts einem breiteren Publikum in vorbildlicher Weise erschließt. Damit wird der Grund für eine intensivere inhaltliche Beschäftigung vorbereitet.

Josef Rist

Peter Bruns (Hg.), Von Athen nach Bagdad. Zur Rezeption griechischer Philosophie von der Spätantike bis zum Islam. Bonn: Verlag Norbert M. Borengässer 2003. = Hereditas 22. 180 Seiten, geb., ISBN 3-923946-63-5. Preis: EUR 26,40 (D)/ 27,20 (A); sFr 47,-.

Vorliegender Sammelband enthält neun Beiträge zur Rezeptionsgeschichte griechischen philosophischen Denkens von Aristoteles bis Plotin bei den Christen, syrischen Christen und muslimischen Denkern. Die Heterogenität dieser ursprünglich in einer Ringvorlesung gehaltenen Vorträge ist erfrischend und anregend für den Vertreter der hier »vernetzten« Fachdisziplinen, zeigt aber auch die Grenzen einer solchen »Vernetzung« auf. Früher sprach man vom »Einfluß«, von »Rezeption« und »Adaption«, heute ist von »Bildungstransfer« und noch allgemeiner gesprochen von »Kulturdialog« die Rede. Hier die einzelnen Kapitel in der gebotenen alphabetischen Reihenfolge der Autoren: Sebastian Brock, Syriac Translation of Greek Popular Philosophy (S. 9-28), bietet eine recht nützliche Übersicht über die breite Palette griechisch-syrischer Übersetzungen mit bibliographischen Hinweisen (S. 24-28), wobei er sich auf die »Popularphilosophie« konzentriert und hier auf einen neuen Handschriftenfund im Katharinenkloster auf dem Sinai hinweist (S. 19-21). S. 25 ersetze »Wagner, E., Steinmetz, P.« durch »Daiber, H.« – Peter Bruns, Aristoteles-Rezeption und Entstehung einer syrischen Scholastik (S. 29-39), weist auf den traditionell oft negativ bewerteten Begriff Scholastik in seiner Anwendbarkeit auf die syrischen Theologen des 6. und 7. Jahrhunderts und konzentriert sich auf Junilius Africanus, Philoxenus von Mabbug und Babai den Großen. – Gerhard Endreß, Athen – Alexandria – Bagdad – Samarkand. Übersetzung, Überlieferung und Integration der griechischen Philosophie im Islam (S. 42-62), bringt eine Zusammenfassung früherer Aufsätze (genannt S. 62) über die Rezeption und Integration griechischer Philosophen im Islam in ihrer Verflechtung mit der alexandrinischen Aristotelesexegese. – Anthony Meredith, Plotinus and the Cappadocians (S. 63-75), kommt zu dem Ergebnis, daß Plotinus' und Porphyrius' hierarchische Stufung zwischen göttlicher Ursache und dem von ihr Bewirkten von den kappadokischen Vätern des 4. Jahrhunderts, nämlich Basilius dem Großen, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, nicht übernommen worden ist. In der christlichen Trinität ist Gott nicht mehr die transzendente, absolute Einfachheit und Andersheit des Einen, sondern auch Vielheit. – Friedrich Niewöhner, Polis und Madīna – Averroes' Platon-Lektüre (S. 76-91), stellt ein recht interessantes Beispiel einer kritischen Auseinandersetzung mit Platons politischer Philosophie im Kontext des Islam und seiner Scharia vor. Niewöhner zeigt überzeugend, wie Averroes im 12. Jahrhundert in seinem im arabischen Original verlorenen und nur in hebräischer und hebräisch-lateinischer Übersetzung erhaltenen Kommentar zu Platons »Politik« die Rolle der Frauen anders einschätzt. Frauen und Männer seien zwar nicht in allen Fähigkeiten gleich, doch tritt Averroes für mehr Gerechtigkeit für die Frauen ein, die bei gleicher Erziehung Gleiches leisten könnten. Hier sei darauf hingewiesen, daß bereits Nausikaa Schirilla, Die Frau, das Andere

der Vernunft? (Frankfurt 1996. = Forschungsreihe: Erziehung und Gesellschaft im internationalen Kontext. 13), S. 134ff. Averroes' Äußerungen diskutiert hatte. – Rudolf Rieks, Konstanten paganer Ethik bei Augustinus (S. 92-110), zeigt in detaillierter Weise, wie Augustinus unter dem Eindruck des Neuplatonismus und des Cicero die Wechselwirkung von Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis, das Gewissen und die Konversion thematisiert hat. – Christian Schröer, Boethius – der erste Scholastiker (S. 111-131), behandelt einen »Scholastiker«, der vor dem Islam, im 5./6. Jh., eine platonisch-aristotelische Synthese bietet und mit seiner philosophisch-theologischen Synthese zum Vorbild für Thomas von Aquin wird. – Bernhard Steinauf, Der Umbruch antiker Bildung in der ausgehenden Spätantike bei Cassiodor (S. 132-160), schlägt eine stärker differenzierende Neubewertung Cassiodors (6. Jh.) und seiner für ihn zu Unrecht in Anspruch genommenen griechisch-römischen Bildungstraditionen vor; Cassiodor sei nicht ein Überlieferer antiker Philosophie und Wegbereiter mittelalterlichen Denkens, sondern ein erstes greifbares Beispiel eines entmachteten Machthabers, der seine Lebensführung ändert und im Sinne einer ethischen Konversion ins Kloster geht. (S. 158, Z.1f. ist der Satz gestört). – Gotthard Strohmaier, Griechische Philosophen bei den arabischen Autoren des Mittelalters (S. 161-179), ist ein mit viel Erfahrung geschriebener lebendiger und anregender Bericht über wesentliche Bereiche der griechisch-arabischen Forschungstätigkeit; er bietet aus dem Arabischen literarisches Material, das in seiner teilweise anekdotenhaften Gestaltung den Stellenwert antiken Denkens im arabisch-islamischen Denken exemplifiziert und für einen weiteren Leserkreis veranschaulicht.

Die Druckgestaltung ist ansprechend, wiewohl eine letzte Korrektur manche Druckfehler vermieden hätte.

Hans Daiber

Dorothea Weltecke: Die »Beschreibung der Zeiten« von Mōr Michael dem Grossen (1126-1199). Eine Studie zu ihrem historischen und historiographiegeschichtlichen Kontext. Löwen: Peeters 2003 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. 594. / Subsidia. 110.), XV, 323 S. (ISBN 90-492-1132-8).

»Die vorliegende Untersuchung ist eine Revision des chronographischen Werkes von Michael dem Großen« (S. V) in der leicht überarbeiteten Fassung einer Dissertation (Freie Universität Berlin, 1999), die – wie Verf. (ebd.) mit berechtigtem Stolz vermerkt – preisgekrönt wurde. Sie nimmt sich also jenes mittelalterlichen Dokuments an, das seine große Bedeutung für die orientalische Kirchengeschichte hat, dessen Autor zwar uns wohlbekannt ist – nicht aber seine Leser, an die er einst dachte, wie dann auch bislang noch kaum danach gefragt wurde, welche Absicht ihn zur Konzeption seines Werkes trieb. So ergeben sich hier der Verf. Leitfragen: nach den sozialen wie geistigen Bedingungen jenes 12. Jahrhunderts, nach Michaels Position in der historiographischen Tradition, nach seiner eigenen Auffassung von der Geschichte und ihrer Ordnung wie dann auch nach seinen Motiven, das vergangene Geschehen schriftlich festzuhalten.

Das einführende Kap. I (S. 7-19) behandelt »Stand der Forschung – Einordnung der vorliegenden Untersuchung« und folgt dabei in minutiöser Auflistung aller Details dem verschlungenen Weg des syrischen Textes der Chronik von seiner Wiederentdeckung im späten 19. Jahrhundert bis zu seiner Edition nebst französischer Übersetzung durch Jean-Baptiste Chabot (4 Bde., Paris 1899-1910). Der machte damit zwar Michaels Werk als Geschichtsquelle bekannt, schuf aber – worauf die Verf. vor allem den Finger legt – nicht zugleich die zuverlässige Basis für die Erkenntnis ihres besonderen Charakters: Denn in seiner Übersetzung, die fortan das Bild der Chronik in der

Forschung bestimmte, wich Chabot mit seinen Textergänzungen wie auch in der äußeren Form von seiner handschriftlichen Vorlage ab – und schon diese gibt als eilig angefertigte Kopie (die Chabot dann auch nur in Faksimile edierte) nur unvollkommen die ihr von ihrem Autor einst gegebene Gestalt wieder. Hier zum Ursprünglichen zurückzufinden, um über das Werk seinen Verfasser charakterisieren zu können, ist also das eigentliche Ziel der nachfolgenden Untersuchung.

Auf dem Weg dahin bietet die Verf. zunächst im Kap. II (S. 20-53) zur Erhellung des historiographischen Kontextes eine »Annäherung an die universale Geschichtsschreibung in der syrisch-orthodoxen Tradition«. Dabei diskutiert sie vorab ausführlich und kritisch die Faktoren, die überhaupt zur konfessionellen Vielfalt im orientalischen Christentum führten, und skizziert seine Geschichte bis auf Michaels Zeit. Vor diesem breiten Hintergrund geht sie sodann der Entwicklung der westsyrischen Geschichtsschreibung nach, die über die Jahrhunderte hin zumal Universalchroniken hervorbrachte, für die man dann auch in einer längst arabisch-sprachigen Zeit das traditionelle Syrische beibehielt: Denn »Syrisch wurde zu einem kulturellen Element, das aktiv gestützt und gepflegt werden mußte« (S. 52). Und in dieser Tradition steht nun mit seiner syrisch geschriebenen Weltchronik auch Michael, dessen Leben, Wirken und Person das Kap. III (»Patriarch Mōr Michael Rabō und seine Zeit«, S. 54-126) gewidmet ist: eine Vita, die in dieser Ausführlichkeit schon für sich allein ihr besonderes Gewicht im Rahmen der gesamten Arbeit hat.

Deren zweiter Teil bildet nun ihren eigentlichen Kern: die Untersuchung der »Beschreibung der Zeiten« Michaels im Blick auf den Charakter dieses Werkes wie auf die Motive seines Autors. Hier geht es im Kap. IV (»Textkritik, Quellenarbeit und sprachliche Form bei Michael«, S. 127-152) zunächst um die Gliederung der Chronik mit ihren 21 Büchern und der jeweils unterschiedlichen Zahl von Unterkapiteln nebst ihrem sechsteiligen Appendix (wobei sich die Verf. Chabots Rekonstruktion anschließt) sowie um die nur annähernd zu beantwortende Frage ihrer Entstehungszeit (jedenfalls über einen längeren Zeitraum hin, der vor Michaels Amtszeit beginnt und für die Chronik selbst bis 1195 reicht, für die Appendizes vielleicht bis zu seinem Tod 1199). Der Hauptakzent der Untersuchung aber liegt hier auf Michaels Eigentümlichkeit, Zitate der älteren Literatur seiner Darstellung einzufügen, wobei sich der Verf. als ein Geschichtsschreiber zu erkennen gibt, der in der Verarbeitung seiner Exzerpte »im Rahmen seiner Möglichkeiten argumentierend schrieb« (S. 151) und damit gerade nicht bloß »a compilation rather than a coherent whole« hinterließ (ebd. gegen Andrew Palmers Urteil).

Noch einen Schritt weiter (und damit auf einen bemerkenswerten Höhepunkt der vorliegenden Untersuchung) geht die Verf. im Kap. V (»Chronographik: Graphische Aspekte der Historik Michaels«, S. 153-196) mit ihrem Versuch, die durch die Überlieferung verderbte, ursprüngliche äußere Gestalt des verlorenen Autographs zu rekonstruieren (denn daß Michael sein Werk tatsächlich selber schrieb, macht sie S. 157, Anm. 22, wahrscheinlich). Als Basis für dieses nicht leichte Unterfangen können ihr nur noch die Spuren dienen, wie sie die wenig sorgfältige Überlieferung zu erkennen gibt: nämlich Chabots Text in seiner Faksimile-Edition, der hier seiner Vorlage des späten 16. Jahrhunderts (die der Verf. nur als Film zugänglich war) folgt; aber sie kann dazu auch die äußere Anlage der Chronik des Elias von Nisibis (gest. 1046: vgl. dazu S. 188, Anm. 119) vergleichend heranziehen. Auf dem Weg einer auch hier wieder peniblen Argumentation, dem zu folgen sie durch mehrere eingestellte Faksimile-Tafeln leichter macht, kommt sie zu einem Ergebnis, das im einzelnen zwar nicht von Hypothesen frei sein kann, insgesamt aber plausibel ist: Michael hatte die für ihn charakteristischen drei Kolumnen (Kirchengeschichte – Weltgeschichte – Vermischtes) kunstvoll mit einem chronologischen Kanon kombiniert (vielleicht zwischen Weltgeschichte und Vermischtes gestellt), hatte sich darin durch das Vorbild Jakobs von Edessa (gest. 708) inspirieren lassen, und er hatte zudem seinen Text durch nachgesetzte Zeichen mit den Listen in seinen Appendizes verknüpft – hatte also seine Präsentation des Geschehenen als »Gewebe«

geschaffen. Denn – so gibt er damit zu erkennen – »nicht ein lineares und schnelles Lesen oder gar Hören, sondern ein meditatives Betrachten, Erblättern, Studieren seiner ›Chronographik‹ ist die angemessene Rezeptionsform« (S. 195); und dieser Intention des Autors waren dann seine Kopisten nicht gewachsen.

Aus diesen Ergebnissen (zur inhaltlichen Konzeption der Chronik wie zu ihrer äußeren Gestalt) ergeben sich schließlich »Aspekte des historischen Denkens bei Michael in Vergleichen und Kontexten« (Kap. VI, S. 197-255). Denn Michaels Eigenständigkeit läßt sich nun sowohl gegenüber dem älteren Dionysius von Tel-Maḥrē (gest. 845) erkennen, auf den er sich immer wieder bezieht, wie auch im Vergleich mit dem jüngeren Gregorius Bar ᶜEbrōyō (gest. 1286), der von ihm abhängt; und mit der hier eingehenden Charakterisierung dieser beiden anderen gibt die Verf. ihrer Untersuchung zugleich ein zusätzliches Gewicht. Michaels Kontext, der auch ihn herausfordern mußte, aber bilden die zeitgenössischen »Querelles d'histoire« (S. 220-249): das Selbstverständnis der Syrer und zumal das Problem der Theodizee in der Geschichte. Michael ließ sich hier durch seinen Lehrer Dionysius Bar Ṣalībī (gest. 1171) anregen, der unter diesem Aspekt ein Geschichtswerk zu verfassen plante, aber er selber schrieb und malte seine Chronik dann doch auf seine eigene, andere Weise: als Historiker und durchaus auch als Theologe, nicht aber als Apologet und etwa in der Absicht – wie die Verf. in ihrem alles noch einmal zusammenfassenden Schluß-Kap. (S. 256-265) sagt – »sein Publikum zum Glauben führen (zu) wollen« (S. 264). Vielmehr Michael selber »wollte es wissen. Indem er sammelte, forschte und webte, entstanden vor seinen Augen allmählich seine ›Bilder einer jeden Zeit‹« (S. 265). Mit diesem Ergebnis modifiziert die Verf. das, was bislang zu Michaels Charakterisierung gesagt wurde, und auf nun breiterer Basis hat ihr Urteil das größere Gewicht.

Daß sich auch in ein derart gründlich erarbeitetes Opus Fehler einschleichen können (so S. 85 das Todesjahr des Patriarchen Athanasius I. »613« statt 631), ist wohl unvermeidlich, mindert jedenfalls nicht das Verdienst der Verf. Denn sowohl in der Verfolgung ihres Ziels, die als Materialsammlung schon so lange und ausgiebig benutzte Chronik Michaels endlich einmal als Gesamtwerk zu würdigen und damit ihren Autor selbst zu charakterisieren, wie auch mit den Ergebnissen ihrer Einzeluntersuchungen auf dem Weg dahin setzt sie einen bemerkenswerten Akzent.

Wolfgang Hage

Hidemi Takahashi, Aristotelian Meteorology in Syriac: Barhebraeus, *Butyrum Sapientiae*, Books of Mineralogy and Meteorology (Aristoteles Semitico-Latinus 15). Leiden/Boston 2004 (Brill), XX+724 Seiten, ISBN 9004130314, 211 Euro.

Der westsyrische Geistliche und Universalgelehrte Barhebraeus (13. Jhdt.) ist sicherlich einer der schaffensmächtigsten und wichtigsten syrischen Schriftsteller. Als einer der letzten Vertreter der syrischen Renaissance hinterließ er unter anderem das *Butyrum sapientiae*, eine Enzyklopädie des aristotelischen Corpus unter Einbeziehung pseudo-aristotelischen Materials in syrischer Sprache. Nur ein sehr kleiner Teil des *Butyrums* ist bisher in Editionen zugänglich. Die Erstedition des überwiegenden Restes dieses gewaltigen Werkes in Einzelbänden innerhalb der Reihe *Aristoteles Semitico-Latinus* befindet sich gegenwärtig in Arbeit bzw. Planung unter Federführung von Prof. Daiber, Frankfurt am Main.

Takahashis Buch, zugleich seine Dissertation (genauer: ein Teil davon, erweitert um Indizes,

verkürzt um Biographisches und Bibliographisches; diese Teile erscheinen in diesem Jahre unter dem Titel *Barhebraeus: A Bio-Bibliography* [Piscataway] separat), ist die erste Edition des syrischen Textes der Bücher der Metalle (als »mineralogy« wiedergegeben, s. u.) und der Meteorologie des *Butyrums* und zugleich das erste in der Reihe der jetzigen Editionen.

Neben der kritischen Edition des syrischen Textes und einer englischen Übersetzung, einer Übersicht der relevanten Handschriften sowie einem Anhang mit Kolophonen der Handschriften und Randglossen nebst einem ausgiebigen Index ist der Schwerpunkt des umfangreichen Kommentares und Takahashis primäre Leistung das Aufspüren der zahlreichen historischen Textquellen. Und hier spielt Nicolaus Damascenus eine wichtige Rolle: Das von ihm verfaßte Kompendium der aristotelischen Philosophie (1. vorchristl. Jhdt.), das im griechischen Originale verloren ist, existiert in einer syrischen Paraphrase (die weitenteils noch weniger als dies ist) in einer einzigen Handschrift (sowie wenige Abschnitte in einer weiteren), die neben der starken inhaltlichen Beschränkung auch noch große Lücken im überlieferten Text aufweist, der überdies noch in falscher Reihenfolge überliefert ist, zusammen mit späteren Scholia. Teile aus den erhaltenen Resten wurden 1965 herausgegeben von Drossart Lulofs, der erstmalig (mit Poortman) 1989 nachgewiesen hat, daß dieser Text Quelle war für Barhebraeus im Buche der Pflanzen des *Butyrums*. Aber nicht nur dort, denn Takahashi, und das ist das wichtigste Ergebnis dieser Arbeit, zeigt, daß dies an vielen Stellen auch in den Metallen und der Meteorologie wörtlich der Fall ist. Da ferner auf der Grundlage des syrischen Textes von Nicolaus mit dem Kommentar von Olympiodor (6. Jhdt.) auch die arabische Version von Olympiodors Meteorologie entstanden ist, wie von Takahashi anderswo nachgewiesen (welche wiederum, wie von Lettinck gezeigt, Quelle für Ibn Sīnā in der *Šifā'* war, s. S. 39), und es an einigen Stellen bei Barhebraeus ohne Korrespondenz in der erhaltenen Nicolaus-Version große Übereinstimmung mit der arabischen Version von Olympiodor oder anderen auf diesem Nicolaus-Text fußenden Quellen gibt, vermutet Takahashi dahinter eigentlich den Text von Nicolaus als Quelle, so daß an diesen Stellen vorsichtig auf dessen verlorenen Text geschlossen werden kann. Dies versucht Takahashi auch dort, wo aufgrund der Formulierung von Barhebraeus und des Fehlens von Quellen vermutet werden kann, daß eine verlorene Passage Vorlage war. Der syrische Text von Barhebraeus ermöglicht also einen Rückschluß auf den verlorenen griechischen Urtext von Nicolaus Damascenus! Takahashi spricht dabei stets nur von einer Möglichkeit, ohne vorschnell den Urtext bieten zu wollen, und ist hier durchweg überzeugend.

Großer Fleiß und akkurate Sorgfalt sind kennzeichnend für diese Edition, durchgängig auch im Kommentar, der stets erschöpfend ist, auch in Hinsicht auf die zu Rate gezogenen möglichen Quellenwerke. (Eine mögliche Ergänzung zu den Quellenwerken: In einer Gegenüberstellung der Klassifikationen von Mineralien in verschiedenen syrischen und arabischen Werken und deren Quellen (zu Min. III.i.5, S. 295 bzw. in einer Einführung S. 41) schließt Takahashi auf einen unbekannten arabischen Text mit hoher Ähnlichkeit zu Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī, *Mabāḥiṯ*. Es wäre sehr gut möglich, daß es sich hierbei um *Mulaḫḫaṣ fi 'l-ḥikma* desselben Autors handelt (diese Idee hatte Heidrun Eichner zuerst), zumal dieser Text für Barhebraeus eine wörtliche Vorlage in der *Physik* des *Butyrums* war (eine Edition der *Physik* wird vom Rezensenten vorbereitet.))

Etwas störend wirken die zu dieser Sorgfalt konträren und doch recht zahlreichen Tippfehler zumeist im englischen Text, sehr selten auch in syrischen (S. 386, *nādēn*, S. 138 Inkonsistenz in der Verwendung des Punkthaufens als Trennzeichen) oder arabischen (S. 421, *mazkaz*) Passagen, sowie einige anscheinend in den Druck geflossene Korrekturversionen in der Übersetzung; und die S. 604n. zitierte Literatur findet sich nicht im Literaturverzeichnis. Leider sind die linksläufigen Textpassagen (mit kleiner Ausnahme der Glossen) durchweg nur rechtsbündig gesetzt, Blocksatz wäre hier wünschenswert gewesen.

In der Übersetzung, die dem Text genau folgt, ohne unverständlich zu sein, erscheint die Wiedergabe von *gensē* mit »categories« (Min. III.i, S. 100/101) etwas unglücklich angesichts der sonstigen eigenständigen Bedeutung der Kategorie in der Logik, auch wenn Takahashi im Kommentar die wörtliche Bedeutung beifügt (S. 283). Vielleicht hätte auch der Titel dieses Buches wörtlich mit »Metalle« übersetzt werden sollen – Takahashi rechtfertigt auch dies im Kommentar, S. 205, nicht zuletzt mit einer Erklärung von Barhebraeus selbst – auch der leichteren Identifikation wegen.

Philosophische Eigenleistungen von Barhebraeus sind wegen der zumeist wörtlichen Übernahme aus Quellen eher subtil darin zu sehen, was sich insgesamt aus dem Mosaik aus verschiedenen Vorlagen ergibt, was akzentuiert, was vielmehr weggelassen wird, oder wo kleine Änderungen mit zum Teil großer Wirkung auf die Aussage vorgenommen worden sind. Es gelingt Takahashi, dies deutlich werden zu lassen (wenn man sich auch eine detailliertere Auflistung als die S. 65ff. der Gesamtaussagen von Barhebraeus gewünscht hätte). So stellt Barhebraeus fest (Met. III.iii.6, S. 178), daß Ostwinde im Sommer bzw. Westwinde im Winter weniger häufig wehen, während die von Takahashi gefundene Vorlage (Nicolaus) diesen Winden in den betreffenden Jahreszeiten jeweils überhaupt keine Existenz zuspricht, sonst aber wörtlich von Barhebraeus zitiert wird (S. 517, von Takahashi nicht weiter kommentiert).

Unter den Widersprüchen, die sich aus der Übernahme aus verschiedensten Quellen gleichzeitig ergeben, ist zum Beispiel die von Takahashi dargestellte Frage der Entstehung der Winde (Met. III.i, S. 66). Barhebraeus erklärt in Met. III.i.1 (S. 168) die Entstehung so, daß rauchige Erdausdünstungen aufsteigen, sich abkühlen, absinken und dabei Luftmassen in Bewegung setzen, so daß Wind entsteht. Hier wäre die rauchige Ausdünstung der Grund, Luft das Material des Windes. Unmittelbar darauf (Min. III.i. 2, S. 168) lesen wir, wie Aristoteles möglichen Gegnern gegenüber bestätigt, daß Winde aus bewegtem Rauchdunst bestehen, also nicht aus bewegter Luft. Takahashi stellt diesen Widerspruch anhand unterschiedlicher Quellen in der Vorlage sehr präzise heraus (S. 487ff.) und fragt sich, ob sich Barhebraeus dessen bewußt war. Man könnte versuchen, diesen Widerspruch im Sinne Barhebraeus' zu beheben, indem man zunächst annimmt, daß Barhebraeus nur darstellt, was Aristoteles sagen dürfte, seine Meinung aber die ist, daß Wind aus bewegter Luft besteht. Hierbei taucht nun allerdings das Problem auf, daß in der Behandlung der Ursachen von Erdbeben (Min. II.ii, S. 92/94) unterirdischer Wind hierfür verantwortlich gemacht wird, und der wird mit rauchigen Ausdünstungen, die nicht abziehen können, gleichgesetzt (Min. II.ii.1, S. 92). Diese Möglichkeit der Lösung scheidet daher aus. Man könnte nun aber annehmen, daß Wind stets aus besagten Ausdünstungen besteht, die also Grund und Substrat sind, die in höheren Luftschichten aber zusätzlich noch Luft in Bewegung setzen können, so daß Wind immer aus Rauch bestehen muß, in verstärkter Form zusätzlich aber noch aus bewegter Luft bestehen kann.

Einige merkwürdige Symbiosen zeigen sich auch im Theologischen. In Min. V.iv.3 (S. 136) bezeichnet Barhebraeus die Welt als ewig und ungeschaffen, in einer Übernahme von Nicolaus. Ewigkeit der Welt und die Möglichkeit des Unterganges von Lebewesen und Kulturen und deren spontane Neuschaffung werden in Met. V (S. 192ff.) behandelt. Takahashi gelingt es hier, durch genaues Quellenstudium und Vergleich mit anderen Aussagen Barhebraeus' eine Interpretationsrichtung zur Vereinbarung mit Barhebraeus' christlichem Weltbild vorzugeben dahingehend, daß nur die Ewigkeit in die Zukunft gemeint ist und ein Schöpfungseingriff häufiger möglich wäre, aber bisher nur einmal vorgekommen ist (S. 561ff.), die Vergänglichkeit der Welt oder die Möglichkeit dazu (Jüngster Tag) könne nach Barhebraeus auch nur der Form, aber bei physikalischer Fortexistenz der Welt, erfolgen (S. 562f.); Takahashi sieht aber auch die Schwierigkeit, dies auf obige Feststellung Barhebraeus' zur Ungeschaffenheit der Welt anzuwenden (S. 563n.). Man

könnte hier vielleicht dadurch eine Lösung finden, daß die Welt nicht in der Zeit entstanden ist, sondern auch die Zeit zu einem bestimmten Punkt ansetzt, so daß zeitliche Aussagen über die Schöpfung nicht möglich sind (Ibn Sīnā gewährt dem Schöpfer eine Existenz vor der Zeit). Somit wäre die Welt ewig und (innerhalb der Zeit) ungeschaffen, da dies vor der Zeit stattfand. Dies wäre eine Vereinbarkeit von christlichem und aristotelischem Weltbild, und es entstünde kein Widerspruch.

Bemerkenswert ist auch, daß Barhebraeus im Kontext der spontanen Generation, der ungewöhnlichen Entstehung von Leben, vom «Geber der Formen« spricht (Min. I.ii.6, S. 84 und Met. V.ii.2, S. 194/6; Takahashi führt den Ausdruck ohne weitere Erklärung im Kontext auf Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī zurück, S. 576). Dieser Begriff ist in der muslimischen Theologie eigentlich ein Ausdruck für den aktiven Intellekt. An der letztgenannten Stelle zeigt sich auch wieder eine Veränderung gegenüber der Vorlage bei sonst wörtlicher Übernahme: Menschen und Tiere können auch durch Agglomeration der benötigten chemischen Verbindungen an anderer Stelle als dem Mutterleib entstehen, aber sie tun dies, so die Veränderung, stets paarweise (S. 196). Der aktive Intellekt gewährt die zugehörige Form, wobei nicht ganz klar ist, ob dies auch bei jeder spontanen Neuentstehung (nach einer vernichtenden Katastrophe), oder nur der des Menschen erfolgt (bei der üblichen Entstehung immer, wie aus der erstgenannten Stelle klar wird). Diese Passage spiegelt eine Melange aus christlicher Schöpfungslehre und islamischem Neuplatonismus wider.

Eine scheinbare Kuriosität liegt in Min. V.iii.2 (S. 132) vor; dort ist von ägyptischen Pyramiden die Rede. Barhebraeus setzt das Wort gleich mit »unteilbarer Teil« im Sinne von Atom. Dies ist um so verwunderlicher, als in der Vorlage (Nicolaus) eine Angabe zur ungefähren Größe des Bauwerkes steht (S. 405f.), und Barhebraeus diese Vorlage auch schon im *Chronicon Ecclesiasticum* verwendet hat, dort aber auch erwähnt, daß Pyramiden aus großen Quadern zusammengesetzt sind, dafür aber keine Gleichsetzung mit einem unteilbaren Atom vornimmt. Takahashi geht von einem Mißverständnis Barhebraeus' aus, bedingt durch Angaben zur Form des Feuers (gedacht wohl im Sinne des *Timaios*) über andere Quellen (S. 406). Hierzu wäre nachzutragen, daß diese Gleichsetzung in derselben Form auch in der Physik des *Butyrums* steht (in 2.1.1, außerdem 2.1.2 erwähnt). Es scheint daher vielmehr so zu sein, daß Barhebraeus das Wort »Pyramide« im *Butyrum*, seinem Spätwerk, stets mit einem unteilbaren Atom in Verbindung bringt, ohne daß dieses dabei in Pyramidenform angenommen werden muß, wie das ergänzend von Takahashi S. 406 zitierte Beispiel aus dem Buche über die Seele des *Butyrums* zeigt. Das scheint darauf hinzudeuten, daß Barhebraeus entweder davon ausging, dies sei die tatsächliche wörtliche Bedeutung des griechischen Wortes, oder – wahrscheinlicher wegen der zeitlichen Entwicklung und der konsistenten Wiederholung der Erklärung im *Butyrum* – er das Wort in dieser Bedeutung, nämlich als »unteilbarer atomarer Teil«, in die syrische Sprache einführen wollte, anders scheint das Vorkommen dieser Verwendung nur im *Butyrum* bei vorher anderer Verwendung nicht erklärbar. Hier scheint also eine bewußte Sprachprägung durch Barhebraeus und kein Mißverständnis vorzuliegen.

Eingriffe in den überlieferten Text durch Takahashi erfolgen, abgesehen von Schreibweisen, spärlich und sind zumeist notwendig, wobei Min. III.ii.3 und Met. II.i.6 vielleicht nicht ganz klar sind.

In Met. II.i.6 (S. 152) geht es um optische Täuschungen. (Zu den optischen Täuschungen ein kurzer Einschub: Von Barhebraeus zitiertes Blitzen des Wassers bei Nacht (Met. IV.i.6, S. 186) wird von Takahashi im Kommentar auf Nicolaus als Vorlage zurückgeführt, aber ohne inhaltliche Erklärung (S. 540). Es wäre zu überlegen, ob hier planktonbedingte Biolumíniszenz gemeint sein könnte.) Auf das Beispiel der Reflexion heller Körper durch einen nahen Spiegel, die die Illusion leuchtender Farben hervorriefen, während, wenn sie sich entfernten, verschiedene Farben stattdessen zugemischt werden, folgt das einer schwarzen Wolke, die rötlich erscheine (wegen der Farben-

zumischung). Der problematische Satz nennt dann dasselbe Verhalten für nahe schwarze Körper. Takahashi emendiert gegen alle Handschriften zu fernen, von *qarribā* zu *rahhīqā*, und belegt dies, neben dem behaupteten Erfordernis durch den Sinn, mit der Vorlage von Ibn Sīnā (S. 455). Man könnte sich allerdings fragen, ob Barhebraeus hier von der (vermeintlich entfernten) schwarzen Wolke auf entfernte schwarze Körper verallgemeinert, oder aber im Rahmen einer Quellenveränderung dies auch für nahe schwarze Körper gelten lassen will. Deren Oberfläche kann, zumal wenn glänzend, durchaus auch in Beimischung anderer Farben erscheinen. Es wäre nicht ausgeschlossen, daß der tradierte Text hier doch der gemäß Barhebraeus richtige sein könnte.

Min. III.ii.3 (S. 106) behandelt die Metallentstehung aus Quecksilber. Takahashi emendiert hier (Z. 9, der Apparat enthält hier die Zeilenangabe nicht) in allen Handschriften überliefertes *yabbīšā* in *bīšā*, hält die Überlieferung angesichts einer Variante an anderer Stelle der Vorlage (Ibn Sīnā), dort in Bezug auf Eisen, aber nicht für gänzlich ausgeschlossen (S. 311). Da aber *yabbīšā* vorher in der Passage nicht auftaucht, *bīšā* hingegen mehrfach, scheint es so, als hätte Barhebraeus auch hier bewußt den Sinn der Vorlage geändert, indem er Trockenheit statt Mangelhaftigkeit/Schlechtigkeit des Ausgangsmetalles als entscheidend betrachtet. Man könnte daher die überlieferte Lesart durchaus auch als Eigenanteil Barhebraeus' sehen (der ansonsten in dieser Passage, wie von Takahashi sehr präzise herausgearbeitet [S. 303], vereinfacht).

Diese »Theorie« des Textes verdient aber noch aus einem anderen Grunde Beachtung: Barhebraeus spricht davon, wie die Natur Silber *erschaffe* (*kᵉyānā bᵉrā*, Z. 2). Takahashi weist im Kommentar dazu (S. 308) darauf hin, daß Barhebraeus hier im Gegensatz zur Vorlage (Ibn Sīnā) die Natur mit der Alchemie explizit kontrastieren wolle und dies deutlicher mache als in der Vorlage; außerdem auf die Konnotation mit der göttlichen Schöpfung (Genesis) und auf die entsprechende Verwendung des Verbs an anderen Stellen in seinem Text. Entscheidender aber dürfte die Frage sein, was dies für den Naturbegriff bei Barhebraeus (oder dessen mögliche Entwicklung) bedeutet. Der Begriff der Schöpfung durch göttlichen Eingriff (in diesem Sinne wird das Verb an den anderen Stellen in den beiden Büchern dieser Edition verwendet) wird auf eine Ebene gestellt mit einer Tätigkeit der Natur (Entstehung oder Erzeugung von Silber), die eigentlich in Regelmäßigkeit erwartet wird bei Vorliegen der gleichen Ausgangsbedingungen. In der Physik des *Butyrums* wird der Begriff des Erschaffens nicht für die Natur verwendet. Man könnte sich daher fragen, ob hier ein immanenter Gottesbegriff vorliegt im Sinne eines occasionalistischen permanenten Eingreifen Gottes und in Abkehr vom mechanistischen Weltbild, ein Erschaffen auf göttliche Anordnung.

Es bleiben also für zukünftige Interpreten von Barhebraeus noch sehr viele Fragen zu lösen, wozu die vorliegende Edition eine hervorragende Basis darstellen dürfte.

Von Beachtung sind auch die Emendationsvorschläge (er findet selbst einen vermeintlichen Fehler im *Thesaurus*, S. 398n.), die Takahashi aufgrund der Quellenstudien zu den edierten Texten des entsprechenden Abschnittes der *Šifā'* (S. 49f.), zu Abu 'l-Barakāt, *Mu'tabar* (S. 54) und sogar zum griechischen Text des Olympiodor-Kommentares (S. 53) vorlegt (wieder ein Fall, in dem dieser syrische Text Rückschlüsse auf antike griechische Texte zuläßt), ebenso die Übersicht der anderswo unbelegten Worte (S. 61, hier wäre zu *metgallᵉlānūṯā* nachzutragen, daß dieses Wort auch in der Physik des *Butyrums* verwendet wird in 3.10.3 als Übersetzung zu *indifā'* (genauer: dem Passiv-Partizip dazu), wobei es wohl wünschenswerter wäre, dort alle sonst unbelegten Worte und nicht nur eine Auswahl zu finden, es fehlt z. B. *zᵉgāgānāyā*, S. 310.), dies und der umfangreiche Wortindex sind für die Erweiterung lexikographischer Kenntnisse bedeutend, sowie die vorherige Übersichten aktualisierende Zusammenstellung der relevanten Handschriften.

Diese exzellente Erstedition des Werkes wird für lange Zeit als maßgeblich gelten. Mit Spannung

darf daher die von Takahashi derzeit vorbereitete Edition der erhaltenen bisher unedierten Teile des Nicolaus-Textes erwartet werden, auch in der Hoffnung auf eine weitere mögliche Rekonstruktion des griechischen Textes.

Jens Ole Schmitt

Xu Longfei, Die nestorianische Stele in Xi'an. Begegnung von Christentum und chinesischer Kultur, Bonn: Borengässer 2004 (= Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen; 12) 286 Seiten, 1 Abb. und 2 Karten, ISBN 3-923946-66-X, 36,00 Euro

Die in chinesischer Sprache verfaßte Inschrift der nestorianischen Stele aus Xi'an, einer im Nordwesten Chinas in der heutigen Provinz Shenxi gelegenen Stadt, die unter dem Namen Ch'ang-an Hauptstadt des T'ang-Reiches (618-906) war, wurde seit ihrer Wiederentdeckung im Jahre 1623/25 hauptsächlich in kirchengeschichtlicher Hinsicht untersucht. Die Inschrift stammt aus dem Jahre 781 und enthält neben einer kurzen Darstellung der Geschichte der Nestorianer in China seit der Ankunft eines Missionars im Jahre 635 einen Abriß der christlichen Lehre. Mit der bei dem Bonner Fundamentaltheologen H. Waldenfels angefertigten Dissertation von Xu Longfei liegt nun zum ersten Mal eine Untersuchung des theologischen Gehalts dieser Inschrift in einer westlichen Wissenschaftssprache vor. Xu stellt im ersten Kapitel seiner 286 Seiten umfassenden Arbeit zunächst die politischen und religiösen Verhältnisse zur Zeit der Abfassung der Inschrift dar. Von besonderer Bedeutung für den Fortgang der Darstellung sind dabei die Erläuterungen zum philosophischen und theologischen Vokabular von Buddhismus und Daoismus, den vorherrschenden religiösen Strömungen zur Zeit der T'ang-Dynastie. Im zweiten Kapitel folgen dann eine neue Übersetzung der Steleninschrift, sowie detaillierte Anmerkungen zu den in der Inschrift auftretenden chinesischen Begriffen. Auf dieser Grundlage gibt Xu im dritten Kapitel eine eingehende Untersuchung der Weise, in der die Grundbegriffe der Trinität im Chinesischen wiedergegeben werden, wobei er neben der Inschrift aus Xi'an auch auf einige der in Dun-huang gefundenen christlich-chinesischen Dokumente zurückgreift. Die Arbeit schließt mit einer Zusammenfassung und einigen Grundsatzüberlegungen zur Übersetzungstechnik. Xus Darstellung ist im allgemeinen leicht verständlich und flüssig zu lesen. Der Fußnotenapparat ist äußerst reduziert, was die Lektüre erleichtert, aber in Einzelfällen bei der Überprüfung der Ergebnisse Schwierigkeiten bereitet. Abgesehen davon kann auch das ausführliche Inhaltsverzeichnis nicht den fehlenden Begriffsindex ersetzen. An verbesserungsfähigen Einzelheiten ist folgendes zu bemerken: [S. 27] Im Hinblick auf die Dun-huang-Dokumente ist nur die Herkunft von *Lob an den großen Heiligen und Wahren* zweifelhaft; alle anderen Texte stammen aus Dun-huang (vgl. L. Tang, *A Study of the History of Nestorian Christianity in China and Its Literature in Chinese* [= European University Studies 27: Asian and African Studies 87], Frankfurt 2002, S. 123). [S. 28] Unter den Übersetzungen der Dun-huang-Schriften hätte auch Tang, *Study* genannt werden müssen. [S. 47] In Anbetracht der scharfen Worte, mit denen R. Wilhelms Übersetzung des Begriffes »Dao« mit »SINN« bedacht wird (Xu nennt diese Übersetzung »unverantwortlich« und »fast leichtsinnig«), hätte man eine längere Auseinandersetzung erwartet, als sie auf S. 47f. geboten wird. [S. 73f.] Die Darstellung der theologischen Richtungen in der frühen Kirche ist mangelhaft. Eine Behauptung wie »Athanasius vertrat die Wort-Fleisch-Theologie ... Jesus hat nach ihm keine menschliche Seele« müßte mit Textbeispielen belegt werden. Es ist auch nicht verständlich, inwiefern die antiochenische Schule sich an den Arianismus anlehnen und die zweite Person der Trinität für ein Geschöpf halten sollte. Die auf

S. 74-79 folgende Darstellung des nestorianischen Streites ist zwar nicht direkt fehlerhaft, aber einseitig von heutigen dogmatischen Standpunkten geprägt und konzentriert sich ausschließlich auf die Person des Nestorius, ohne die für die dyophysitische syrische Theologie viel wichtigeren Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia überhaupt zu erwähnen. Das gleiche gilt für die auf S. 208f. noch einmal aufgenommene Wiedergabe der nestorianischen Lehre. [S. 79] Die Darstellung der Trennung der persischen Kirche vom Westen ist zu schematisch (für einen fundierten und knappen Überblick über die christologischen Streitigkeiten und die Ereignisse, die zur Unabhängigkeit der persischen Kirche führten, vgl. Tang, *Study* S. 33-48. 69-75). [S. 85] Für die Angabe, in der Umgebung von Xi'an habe sich der Turm einer aus der T'ang-Zeit stammenden Kirche erhalten, hätte ein Beleg angeführt werden müssen. [S. 109. 121. 130. 232. 235] Bei dem »Ur-Wind«, von dem am Anfang der Steleninschrift (vgl. S. 95 Z. 6 der Übersetzung) in kosmogonischem Zusammenhang die Rede ist, handelt es sich nicht um den Hl. Geist, der im chinesischen Text als »reiner Wind« (vgl. S. 96 Z. 6 m. Anm. 48 auf S. 130) bezeichnet wird. Es ist eher anzunehmen, daß »Ur-Wind« eine Übersetzung von *ruḥeh d-alāhā* des Peschitta-Textes von Gn 1,2 darstellt (vgl. P. Pelliot, *L'inscription nestorienne de Si-ngan-fou*, Kyoto u. a. 1996, S. 189f.), welcher Begriff in Ephräms Kommentar zu Gn 1,2, in Narsais Genesis-Homilie 3,120, im Kommentar des Īšōʿdad von Merv zu Gn 1,2 und, wie aus letzterer Stelle ersichtlich ist, auch bei Theodor von Mopsuestia als »Wind« aufgefaßt wird. [S. 112f.] Die zu Beginn der Inschrift gegebene kosmische Deutung des Kreuzes (vgl. S. 95 Z. 6 der Übersetzung) ist in der syrischen Literatur bei Ephräm, *De Virginitate* 16,10 (vgl. dazu A. Palmer, »Paradise Restored«, in: *OrChr* 87 [2003], S. 30) und in der *Schatzhöhle* Kap. 19,5; 23,16f. belegt und kann daher nicht als typisch buddhistisch angesehen werden. [S. 114-166] In den Anmerkungen zum chinesischen Text der Inschrift hätten sowohl die Übereinstimmungen, wie auch die Abweichungen zu Pelliots Kommentar (vgl. Pelliot, *L'inscription*, S. 181-309) deutlich gemacht werden müssen. [S. 166] Bezüglich des Kalligraphen der Inschrift Lü Xiuyan ist auf P. Y. Saeki, *The Nestorian Monument in China*, London 1916, S. 56-61 zu verweisen, wo einiges zur Biographie dieses Mannes zusammengestellt ist. Eine nähere Untersuchung hierzu hätte auch Licht auf die auf S. 268f. gestellte Frage werfen können, inwieweit das nestorianische Christentum unter den Chinesen Fuß fassen konnte. [S. 185f.] Die Ausführungen in Bezug auf das im chinesischen Text auftretende *Eluohe* sind undurchsichtig; der chinesische Begriff geht nicht auf hebr. *Elohim* zurück, sondern stellt eine phonetische Wiedergabe des syrischen *alāhā* dar (vgl. Tang, *Study* S. 129; Tangs Untersuchung erscheint zwar in der Bibliographie, wurde aber offensichtlich nicht benützt, wie aus dieser Stelle besonders deutlich wird). [S. 198-202] Die Vier-Elemente-Lehre ist Allgemeingut der griechisch-römischen Antike und kann nicht als Charakteristikum des Daoismus bezeichnet werden. Die in »Über den einen Gott« zu findende Feststellung, die vier Elemente seien von Gott erschaffen worden, ist ein traditionelles Motiv der altchristlichen Literatur, das im syrischen Bereich z. B. in der syrischen Übersetzung von Basilius' Homilien zum Sechstagewerk 1,2; 1,7; 2,3 und in der *Schatzhöhle* Kap. 1,3 belegt ist. [S. 213] Wie *Eluohe* ist auch *Mishihe* als phonetische Wiedergabe eines syrischen Wortes, in diesem Falle *mšīḥā*, aufzufassen (vgl. Tang, *Study* S. 129f.). [S. 247f. 266] Wenn Xu die Verwendung des chinesischen Wortes *shen* »Leib; Körper« zur Bezeichnung der trinitarischen Personen als »falsch« und »eine Art von Tritheismus« implizierend kritisiert, hätte er zeigen müssen, daß den nestorianischen Übersetzern adäquatere chinesische Begriffe zu Verfügung standen. Es besteht außerdem die Möglichkeit, daß *shen* den syrischen Terminus *qnōmā* wiedergeben soll, der neben ὑπόστασις auch die Bedeutung »Individuum; selbst« haben kann. Betrachtet man diesen und die vorangehenden Kritikpunkte, dann zeigt sich als eine Schwäche dieser ansonsten gut durchgeführten Arbeit ihr Desinteresse am syrischen Hintergrund der nestorianischen Inschrift von Xi'an und der übrigen christlich-chinesischen Dokumente. Vor allem zur Klärung von Fragen

der Übersetzungstechnik und der angemessenen Wiedergabe christlicher Begriffe im Chinesischen, wie sie im letzten Kapitel der Arbeit angesprochen werden, hätten aber sowohl in sprachlicher Hinsicht das syrische Substrat der Inschrift wie auch im Hinblick auf den Inhalt die syrische und dyophysitische theologische Tradition des Verfassers in weitaus größerem Maße berücksichtigt werden müssen, als es hier tatsächlich der Fall ist. Xus Analyse, die sich hauptsächlich mit dem buddhistischen und daoistischen Hintergrund der in diesem Text verwendeten Begriffe befaßt, büßt allerdings hierdurch nichts an Wert ein und macht seine Dissertation, die in diesem weitgehend unbearbeiteten Feld eine Pionierleistung darstellt, zu einem für den Nicht-Sinologen unentbehrlichen Hilfsmittel und einer soliden Grundlage für zukünftige Untersuchungen.

Alexander Toepel

Li Tang, A Study of the History of Nestorian Christianity in China and Its Literature in Chinese (= European University Studies 27: Asian and African Studies 87), Frankfurt a. M. u. a. (Lang) ²2004, ISBN: 3-631-52274-6, 42,50 Euro

Die Erforschung des chinesischen Nestorianismus stellt eines der interessantesten, aber aufgrund der hier vorauszusetzenden Sprachkenntnisse auch schwierigsten Gebiete der syrischen Kirchengeschichte dar. Eine Integration chinesischer Kultur- und nestorianischer Kirchengeschichte leistet die am Orientalischen Seminar der Universität Tübingen unter Anleitung von S. Gerö verfaßte und bereits im Jahre 2002 erschienene Dissertation von Li Tang. Auf die Qualität der vorliegenden Studie läßt zunächst die Tatsache schließen, daß bereits zwei Jahre nach ihrer Veröffentlichung eine Neuauflage nötig wurde, und die Lektüre des Buches bestätigt diese Vermutung voll und ganz. Die Untersuchung gliedert sich in zwei große Teile, einen historischen Überblick über die Entwicklung des syrischen Christentums im allgemeinen und der nestorianischen Kirche im besonderen (S. 33-101), sowie eine Neuübersetzung der in der nordwest-chinesischen Stadt Dunhuang (Provinz Gansu) gefundenen sieben nestorianischen Texte in chinesischer Sprache (S. 103-204). Der eigentlichen Untersuchung geht eine Darstellung der Forschungsgeschichte auf dem Gebiet des chinesischen Nestorianismus voran (S. 17-31), in der vor allem die Auffindung der nestorianischen Stele aus Xi'an, der im Nordwesten Chinas in der heutigen Provinz Shenxi gelegenen Hauptstadt der Tang-Dynastie (618-906), geschildert wird. Besonderen Wert erhält dieser Teil der Arbeit durch die minutiöse Auswertung chinesischer Quellen zur Fundgeschichte. Der historische Teil der Arbeit beginnt mit einer knappen Präsentation des Nestorianismus im dogmengeschichtlichen Sinne (S. 33-48). Hier ist zu bemerken, daß die Autorin neben einer präzisen Darstellung der theologischen Detailfragen auch eine Würdigung des Nestorius versucht, die – unabhängig von Fragen der konfessionellen Polemik – der Tatsache gerecht wird, daß Nestorius bis heute in der Apostolischen Kirche des Ostens neben Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia als einer der drei kanonischen Lehrer verehrt wird. Hieran schließt sich ein Überblick über die Geschichte des frühsyrischen Christentums und der aus ihm herauswachsenden persischen Kirche an (S. 49-76), der auf S. 77 in eine Darstellung der nestorianischen Aktivitäten in China von der Ankunft des Missionars Aluoben im Jahre 635 bis zum Ende der Mongolenzeit übergeht. Positiv zu vermerken ist hier die besondere Berücksichtigung der politischen und wirtschaftlichen Gegebenheiten in Zentralasien ab der Auflösung des kök-türkischen Reiches in der ersten Hälfte des 7. Jhs. und der anschließenden chinesischen Expansion im Tarim-Becken, die den Verkehr entlang der Seidenstraße und damit die Ausbreitung aus dem Westen

stammender Religionen erheblich erleichterten. Ab S. 103 wird dann der eigentliche Gegenstand der Untersuchung, die in Dun-huang gefundenen chinesisch-nestorianischen Texte, behandelt. Hierbei handelt es sich um insgesamt sieben kürzere Stücke, die ab 1907 in einem der buddhistischen Höhlentempel dieser Stadt gefunden wurden. Wie auf S. 14f. festgestellt wird, ist das eigentliche Kernstück des Abschnitts eine Neuübersetzung dieser Texte auf der Grundlage der Edition von P. Y. Saeki, *The Nestorian Documents and Relics in China*, Tokyo: Maruzen [2]1951. Die Neuübersetzung begründet die Autorin mit der Tatsache, daß Saeki in der englischen Übersetzung, die er seiner Edition beigab, sich nicht nur einer unangebrachten buddhistischen Terminologie bedient, sondern den Text in vielen Fällen aufgrund einer falschen Auflösung des chinesischen Satzbaus fehlerhaft interpretiert (vgl. S. 14 und die Anmerkungen zur Übersetzung S. 145-204). Bei der historischen Einordnung der Texte wird die von Saeki stammende Klassifikation übernommen (vgl. S. 105): Zwei der Texte, das *Buch von Jesus dem Messias* und die *Abhandlung über den Monotheismus* werden dabei dem im Jahre 635 an den Tang-Hof gekommenen Mönch Aluoben zugeschrieben; vier weitere Texte, eine Übersetzung des syrischen *Gloria in excelsis Deo*, das *Buch von der geheimnisvollen Ruhe und Freude*, das *Buch über den Ursprung der Ursprünge* und das *Lob an den großen Heiligen und Wahren*, lassen sich mit dem im frühen 8. Jh. lebenden Mönch Adam in Verbindung bringen, dessen chinesischer Name Jing-jing lautet und der auch der Autor der Inschrift auf der Stele von Xi'an ist. Bei dem siebten und letzten der in Dun-huang gefundenen Texte handelt es sich um eine Liste von insgesamt 35 christlichen Werken, woraus sich der einstige Umfang der chinesisch-nestorianischen Literatur ersehen läßt. Ein für die Missionsgeschichte interessantes Nebenergebnis der Darstellung des schmalen chinesisch-nestorianischen *corpus* ist die auf S. 139 angestellte Vermutung, daß Aluoben bei seiner Übersetzung Helfer gehabt haben muß, die über gute Kenntnisse der chinesischen Sprache verfügten, woraus sich schließen läßt, daß es bereits längere Zeit vor seiner Ankunft Christen am chinesischen Kaiserhof gegeben haben muß. Hierfür spricht auch die Tatsache, daß Aluoben offenbar sofort Zugang zum Hof hatte und die Übersetzung der christlichen Schriften von zwei hochrangigen Ministern in Auftrag gegeben wurde (vgl. S. 139. 188). Dem entspricht die nachweisliche Anwesenheit von Sogdern in Xi'an bereits zur Zeit der Nördlichen Zhou (557-581; vgl. F. Grenet/P. Riboud/Yang Junkai, »Zoroastrian Scenes on a Newly Discovered Tomb in Xi'an, Northern China«, in: *Studia Iranica* 33 [2004], S. 274), so daß diese Vermutung auf jeden Fall weiter geprüft werden sollte. Die Arbeit schließt mit einer Zusammenfassung der Ergebnisse auf S. 205-208. Von Bedeutung ist hier, daß sich unter den chinesischen Dokumenten keine Bibelübersetzung feststellen läßt, was dem Usus der nestorianischen Kirche entspricht, die in den Missionsgebieten stets das Syrische als Liturgiesprache beibehielt. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß vorliegende Arbeit eine gut recherchierte, informative und leicht lesbare Studie darstellt, die nicht nur eine Anzahl von neuen Perspektiven auf die Geschichte der chinesischen Nestorianer eröffnet, sondern auch bleibenden Wert durch die hier gebotene Neuübersetzung einiger Grundlagentexte erhält.

Der Vollständigkeit halber sollen abschließend einige Anmerkungen gemacht werden: Auf S. 49 wird die Zeit des Seleukidenreiches falsch angegeben; das parthische Reich erhält überhaupt keine Daten. Bei der Adiabene handelt es sich um eine Landschaft, nicht eine Stadt, wie auf S. 55 offenbar angenommen wird. Die Verwendung des Begriffs *melet* zur Kennzeichnung des Rechtsstatus der persischen Kirche auf S. 70 ist in terminologischer Hinsicht anachronistisch. Auf S. 75 hätte nachgewiesen werden müssen, an welcher Stelle die »Weißen Hunnen«, d. h. die Hephtaliten, als Türken bezeichnet werden. Der chinesische General und Rebell des 8. Jhs. An Lu-shan war sogdischer (vgl. H. Franke/R. Trauzettel, *Das chinesische Kaiserreich* [= Fischer Weltgeschichte 19], Frankfurt a. M. [Fischer] 1968, S. 172), nicht türkischer Abkunft, wie auf S. 96 behauptet wird. Die Alanen waren, entgegen der Feststellung auf S. 100, nicht nestorianische, sondern

griechisch-orthodoxe Christen. Schließlich kann mit dem auf S. 187 genannten *Buch des Boten* das biblische Buch Maleachi (syr. mal'akī) gemeint sein.

Alexander Toepel

Catalogue des manuscrits conservés dans la bibliothèque de l'archevêché grec-catholique d'Alep (Syrie), par Francisco Río-Sánchez, Manuel Forcano Aparécio, Margarida Castells Criballés, Pius Hormizd Elias Alibek. Prologue: Gregorio del Olmo Lete, Wiesbaden (Reichert Verlag) 2003 (= Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients. Herausgegeben von Johannes den Heijer, Stephen Emmel, Martin Krause, Andrea Schmidt; Band 12), XIX und 205 Seiten, ISBN 3-89500-368-9; 98,00 Euro

Die melchitische Metropolie in Aleppo besitzt etwa 450 christlich-arabische und einige muslimische Handschriften, über die bisher kaum Näheres bekannt war. Man nimmt deshalb den neuen Katalog erwartungsvoll zur Hand. Er ist das Ergebnis eines von der Europäischen Union im Rahmen des Programms »Manuscrits de la Méditerranée« geförderten Vorhabens von Mitgliedern der Universitäten Barcelona und Madrid. Nach dem Bericht im Vorwort wurde das Material für die Kataloge zweier Sammlungen, nämlich derjenigen der melchitischen Metropolie sowie der Bibliothek Sbath (soweit diese noch in Aleppo ist) von einer vierköpfigen Gruppe in zwei Kampagnen der Jahre 2000 und 2001, die jeweils von Juli bis September dauerten, gesammelt. Während des akademischen Jahres 2001-2002 arbeitete F. del Río Sánchez das Manuskript aus und bereitete es für den Druck vor. Der Kundige, der schon einmal Handschriften beschrieben hat und weiß, welch immense Arbeit in einem ordentlichen Katalog steckt, noch dazu wenn er so viele Handschriften umfaßt, beginnt bereits zu ahnen, was ihn erwartet!

Im Vorwort wird ein allgemeiner Überblick gegeben. Es handelt sich um die typische Sammlung einer unierten Kirche. Der größte Teil der Handschriften ist neueren Datums (18./19. Jh.). Es gibt viel theologische und philosophische Literatur aus dem Westen, übersetzt vor allem aus dem Lateinischen, Italienischen und Französischen, die für die Ausbildung des Klerus verwendet wurde. Älteres einheimisches Schrifttum ist selten. Thematische Schwerpunkte sind Dogmatik, Spiritualität, Polemik, Kirchengeschichte, Philosophie, Kirchenrecht und arabische Grammatik.

Die Beschreibung fängt jeweils an mit einer laufenden Nummer von 1-455 und dahinter der laufenden Nummer der Bibliothek (von 1-528, am Schluß kommen auch einige Handschriften ohne Nummern). Der Unterschied ergibt sich daraus, daß einerseits mehrbändige Werke im Katalog getrennt beschrieben werden, andererseits in der Reihenfolge der Bibliothek einige Nummern fehlen, wohl weil Handschriften abhanden gekommen sind. Es folgt die Angabe des Sachgebiets (Exégèse, Liturgie, Théologie, Histoire, Droit usw.). Darunter steht eine Übersetzung des Titels, der anschließend im arabischen Original zitiert wird. Daran schließt sich die materielle Beschreibung der Handschrift an: kodikologische Daten, Schrift, Randnotizen u. a. Den Schluß bilden Schreiber und Datum (meist jedoch: »Manuscrits anonyme et sans date (... siècle)« sowie spärliche Literaturangaben. Im Vorwort wird angegeben, daß manchmal datiert werde »d'après le calcul islamique ou même juif« (S. X). Mit letzterem ist wohl die Angabe »nach Erschaffung der Welt« oder »nach Adam« gemeint. Das mag letztlich auf das Judentum zurückgehen, ist aber gerade in melchitischen Handschriften die normalerweise verwendete Zeitrechnung; das »même« deutet darauf hin, daß die Verfasser mit der Materie wohl nur unzureichend vertraut sind.

Leider ist die Angabe des Inhalts durchweg von einer nicht mehr zu unterbietenden Dürftigkeit.

Von einem »Katalog« und einer wirklichen Beschreibung der Handschrift kann keine Rede sein. Es wird allenfalls der Titel und der Verfasser (soweit aus dem Titel ersichtlich) angegeben. Noch ungenügender ist es, wenn ein solcher fehlt. Dann erfahren wir über den Inhalt nur »Commentaire biblique«, »Commentaire des Evangiles«, »Contre les orthodoxes (en trois parties)«, »Grammaire arabe«, »Office byzantin«, »Livre de prière« und ähnlich. Auch die Angabe des Titels ist oft nicht hilfreich, wenn es lediglich heißt »L'explication de la grammaire de la langue des arabes«, »Commentaire du livre d'Isaï«, »Sur le sacerdoce«, »Le droit copte«, »La troisième livre de la Science Naturelle« usw. Die Angabe beschränkt sich bei den Nummern 78, 86, 104 u. a. sogar auf das, was auf dem Einbandrücken steht! Ein Versuch, das jeweilige Werk zu identifizieren, wird in aller Regel nicht unternommen. Eine detaillierte Angabe des Inhalts, etwa mit Blatt- oder Seitenangabe ersparen sich die Verfasser. Kolophone oder sonstige Vermerke werden weder wörtlich noch inhaltlich wiedergegeben, sondern nur kurz erwähnt. In dieser Hinsicht unterscheidet sich der Katalog in nichts von einer einfachen Handschriftenliste. Den Abschluß bilden Register: I. »Œuvres selon les genres littéraires« (nach grobem Raster), II. Verfasser und Übersetzer, III. Kopisten, IV. (Sonstige) Personennamen, V. Ortsnamen, V. [lies: VI.] Aufzählung der in der Reihenfolge der Bibliotheksnummern fehlenden Handschriften. Die alphabetische Reihenfolge der Personennamen im Index richtet sich merkwürdigerweise auch bei Europäern nach dem Vornamen.

Ein entscheidender und folgenreicher Mangel ist, daß ein Standardwerk wie die »Geschichte der christlichen arabischen Literatur« von Georg Graf so gut wie gar nicht berücksichtigt wurde. Man glaubt es kaum! Und dabei serviert Graf doch schon fast alles mundfertig! Viele der Werke, bei denen die Verfasser den Leser mit dem bloßen Titel allein lassen, können schon anhand des Registers der arabischen Buchtitel in Grafs Registerband (Band 5, S. 173-196) leicht identifiziert werden. Aber das wäre natürlich Sache der Verfasser gewesen. Häufiger findet sich ein Hinweis auf Band IV/1 der »Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite« von Joseph Nasrallah, der aber meist Graf nicht ersetzt.

Einige Bemerkungen zu den einzelnen »Beschreibungen«:

Nr. 1: Das einzige, was wir über den Inhalt erfahren, ist, daß es sich um einen »Commentaire biblique« handelt. Am Schluß steht noch »Cf. Nasrallah 1989, 261-267.« Diese Stelle ist aber nur der Abschnitt »Exégèse«, der mehrere Autoren zum Gegenstand hat. Ob es sich bei der Handschrift um eines dieser Werke handelt, und wenn ja, um welches, erfahren wir nicht.

Nr. 2: Anhand des arabischen Titels (Übersetzung: »Livre des pures Évangiles ...«) kann man ermitteln, daß Graf GCAL I 189 einschlägig sein dürfte. Dort sind weitere Literatur und Ausgaben angegeben. Überflüssig zu sagen, daß die Verfasser sie nicht eingesehen und etwa die Handschrift einer der Versionen zugeordnet haben. Die Verfasser geben noch an: »Autres mss. Nasrallah 1989, 362«. Aber auch das ist nicht hilfreich, weil Nasrallah zwar immerhin zwischen Evangeliaren mit und ohne Kommentar unterscheidet (auch insoweit wird die Handschrift nicht zugeordnet), aber nur die ihm bekannten Handschriften aufzählt.

Nr. 3-16: Es handelt sich um die 14bändige Übersetzung der »Praelectiones Theologicae« des Honoré de Tournély. Hier wird zu Recht Nasrallah 181 angegeben. Bei dem Übersetzer des Werkes, Anṭūn Sabbāġ, verweist Nasrallah auf Graf III 246. Das war wohl der Anlaß für den Hinweis der Verfasser »Sur 'Anṭūn Sabbāġ cf. GCAL, III, 244-249«. Natürlich hat Graf an der Stelle nicht nur etwas über den Übersetzer geschrieben, sondern auch über das übersetzte Werk. Das scheint den Verfassern entgangen zu sein. Wie sich aus der abweichenden Angabe der Seitenzahlen ersehen läßt, haben sie sich offenbar nicht darauf beschränkt, das Zitat von Nasrallah einfach abzuschreiben. Aber es wäre besser gewesen, wenn sie es getan hätten! Mit S. 244-249 zitieren sie nämlich zu Unrecht den ganzen Abschnitt »Schriftsteller der Familie Sabbāġ«; einschlägig

für Anṭūn Sabbāġ sind allenfalls die Seiten 246-248. Man hat hier und in fast allen weiteren Fällen nicht den Eindruck, daß die Verfasser die Literaturgeschichte von Graf tatsächlich gelesen haben. – Nacheinander werden die Bände 1 bis 12 des arabischen Werkes aufgeführt, dann kommt zweimal hintereinander »Volume quatorzième« (auch im arabisch zitierten Titel), der erste »Band 14« behandelt die Priesterweihe, der zweite die Ehe. Ob das so in den Handschriften steht oder nur der Katalog falsch ist, weiß ich nicht. Wenn die Handschriften unregelmäßig zählen, wäre das zumindest der Erwähnung wert gewesen.

Nr. 17: Nach dem arabischen Titel – mehr erfahren wir im Katalog ja nicht – muß es sich um das bei Graf GCAL IV 228 behandelte Werk handeln (Übersetzung des italienischen Priesterhandbuches von Ludwig de Ponte [Luis de la Puente]).

Nr. 19: Der Verfasser ist im Titel nicht angegeben. Daß es Germanus   dam ist, kann man nur daraus entnehmen, daß im Katalog im folgenden einige Worte über ihn verloren werden. Immerhin ist auf die richtige Stelle bei Nasrallah verwiesen. Nachzutragen ist: Graf GCAL III 230f.

Nr. 20 enthält offenbar dasselbe Werk. Hier wird angegeben »Auteur, Ǧermānūs 'Ādam ...« »Il s'agit probablement d'une copie du manuscrit 19«. Warum die Verfasser das meinen, behalten sie für sich.

Nr. 21-25: Bei diesem Werk über Philosophie (fünf Bände) geben die Verfasser die lateinische Vorlage (François Jacquier, Institutiones philosophicae), den Übersetzter (Anṭūn Sabbāġ) und die Stelle bei Nasrallah richtig an. Nachzutragen ist Graf GCAL III 246. Beim vierten Band (Nr. 24) werden die Verfasser in der französischen Übersetzung wie folgt genannt »... des maîtres habiles, le maître François Jacquier et Yūḥannā Dūhāmil, d'origine française«. Warum der zweite Name in Umschrift wiedergegeben ist, läßt sich nicht nachvollziehen. Sollten die Verfasser die französische Form nicht herausbekommen haben? Dabei liegt sie auf der Hand und steht sogar bei Nasrallah, zwar nicht am zitierten Ort S. 254, aber in unmittelbarem Zusammenhang damit auf S. 255, wo sogar die Aleppiner Handschrift erwähnt wird: J.[ean] B.[aptiste] Du Hamel, ein namhafter französischer Philosoph und Theologe (1624-1706).

Nr. 26: Es soll sich um »L'explication de la grammaire de la langue des arabes« handeln. Angesichts des arabischen Titels habe ich den Verdacht, daß es sich um das Werk »Aḥkām bāb al-i'rāb 'an luġat al-A'rab« des Maroniten Germanus Farḥāt handelt (Graf GCAL III 418f.). Die Lesung بيان »explication« des Katalogs wäre dann vielleicht durch باب »Kapitel« zu ersetzen. Die Verfasser hätten sich zumindest mit dieser naheliegenden Identifizierung auseinandersetzen müssen und auch können, weil das Werk gedruckt vorliegt.

Nr. 27-51: Das 18bändige Werk (Übersetzung der lateinischen Kirchengeschichte des Kardinals Orsi) ist richtig bestimmt. Die Angabe auf S. 13: Nasrallah 1989 323-324 stimmt auch, nicht aber »Nasrallah 1958 [= Catalogue des manuscrits du Liban I] 209, 322-323. Zutreffend wäre 205-209; immerhin sind die Nummer aus der dort behandelten Sammlung von 'Ain Trāz richtig angegeben. S. 322-323 gibt es in dem Band nicht, wahrscheinlich ist noch einmal Nasrallahs Literaturgeschichte gemeint. Schlimmer – und verräterisch – ist die Angabe »Cf. GCAL III, 139«. Das ist offenbar aus Nasrallah 1989 S. 324, Fußnote 210 ohne jede Überprüfung abgeschrieben, bezieht sich aber – wie dort ganz klar zu erkennen ist – auf ein ganz anderes Werk (»Geschichte der Russen«). Richtig ist: GCAL III 235.

Nr. 52-55: Der Leser wird mit »Commentaire du livre d'Isaïe« abgespeist. Der Hinweis »Cf. Nasrallah 1989, 261-267« hilft nicht weiter, weil es der oben schon erwähnte Abschnitt über exegetische Literatur ist. Der Leser soll anscheinend selbst nachsehen, ob er dort einen Isaias-Kommentar entdeckt! Ich habe keinen gefunden. Wahrscheinlich handelt es sich um die von Graf GCAL III 388 erwähnte »anonyme Uebersetzung eines Isaias-Kommentars in einer Hs der melchitischen Bibliothek zu Aleppo«. Die Verfasser halten es nicht einmal für nötig zu vermerken,

ob die vier Exemplare Nr. 52-55, die mit »Commentaire du livre d'Isaïe« betitelt sind, alle dasselbe Werk enthalten. Das ist ja nicht selbstverständlich.

Nr. 56: »Vie de Notre Seigneur« ist – wie der arabische Titel zeigt – wohl die von Petrus Mubarak (Mubārak) stammende und 1901 in Beirut gedruckte Übersetzung des Buches »La vie de N.-S. Jésus-Christ« (Graf GCAL III 389). Ich habe allerdings Zweifel, ob Grafs Angabe stimmt, der Verfasser der französischen Vorlage sei der Abbé (und spätere Kardinal) Étienne Le Camus (1632-1707) gewesen. Ein solches Werk kann ich nicht nachweisen. Dagegen gibt es »La vie de N.-S. Jésus-Christ par l'abbé Emile-Paul [!] Le Camus«, Paris 1883, das Petrus Mubarak (1663-1742) natürlich noch nicht übersetzt haben kann. Die Ausgabe der arabischen Übersetzung ist mir nicht zugänglich, so daß ich der Frage nicht weiter nachgehen kann.

Nr. 57: Der »Cornelius fils de Cornelius«, der einen Evangelien-Kommentar geschrieben hat, ist der nicht ganz unbekannte Jesuit Cornelius a Lapide, eigentlich Cornelis Cornelissen van den Steen, † 1637 (Graf GCAL III 221, 386, 491).

Nr. 58-61: Auch hier erfahren wir nicht, ob der »Commentaire des Évangiles« bzw. die Kommentare zum Lukas- und Johannesevangelium dasselbe Werk wie Nr. 57 sind bzw. daraus stammen.

Nr. 63: »[Commentaire du] Livre des Actes Saints Apôtres.« Mehr nicht. Was soll »Cf. Nasrallah 1989, 267« heißen? Ist es nun die bei Nasrallah an der betreffenden Stelle erwähnte Übersetzung des Anṭūn Sabbāġ oder ist sie es nicht?

Nr. 67-71: Liturgie (arabe-grec). Abgesehen davon, daß der Inhalt auch nur ungenügend beschrieben ist, würde man nähere Angaben über das Verhältnis von Griechisch und Arabisch erwarten.

Nr. 72-76: Ein Werk des Jean-Claude de Vertrieu. Ob die angegebene arabische Form des Nachnamens (فيرتوريو) wirklich so in den Handschriften steht? Oder eher: فيرتريو? Die arabische Übersetzung des theologischen Lehrbuches de Vertrieus ist im Orient zwar stark verbreitet, daß sie aber »dans toutes les bibliothèques chrétiennes d'Orient« (so S. 34) zu finden sei, ist sicher übertrieben; bei den Nichtunierten wird man sie kaum finden.

Nr. 77-79: Summa Theologica des Thomas von Aquin. Sie wird an der angegebenen Stelle (S. 105) von Nasrallah nur kurz erwähnt. Das gilt allerdings auch für Graf GCAL III 347. Hier lassen die Verfasser ebenfalls nicht erkennen, ob der in den drei Handschriften enthaltene Text identisch ist. Nr. 79 ist etwas abweichend überschrieben »Résumé de la Summa Theologica par méthode des questions et des réponses. Auteur au f.° 1ʳ: Thomas de Champs.« Daß es sich um ein Resümee des Werkes des Aquinaten handelt, kann ich der zitierten Überschrift nicht entnehmen. Dort steht nur: »Kompendium der Theologie in Fragen und Antworten«. Es handelt sich wahrscheinlich um eine Übersetzung des »Compendium theologiae universae ad usum examinandorum« des Thomas von Charmes (!), s. Graf GCAL IV 67. Danach ist der Titel »Muḫtaṣar kull al-lāhūt ...« (die im Katalog zitierte Formulierung »al-Muḫtaṣar al-ʿilm al-lāhūt ...« wäre sprachlich merkwürdig).

Nr. 80: Unter einer »Correction du premier volume du Livre des Proph[ètes]« kann ich mir nichts vorstellen. Wer würde es denn wagen, ein biblisches Buch zu verbessern? Hier wäre eine Erläuterung vonnöten gewesen. Nun scheint das letzte Wort des Titels nur teilweise lesbar zu sein: الان. Ob das wirklich so zu lesen und zu ergänzen ist? Das wird alles nicht diskutiert. *anbiyā'* zu ergänzen ist? Das wird alles nicht diskutiert.

Nr. 81 und 82: »Livre des perles enchâssées par la croyance ...« Hier liegt zweifellos ein Lesefehler vor. Die orientalischen Titel sind ja sehr blumig und häufig nur bedingt nachvollziehbar, aber die Lesung von Graf GCAL IV 222 ist jedenfalls plausibler: »Aus den Muscheln gesammelte Perlen ...«. Statt الاصداق »croyance« (?!) ist also الاصداف »Muscheln« zu lesen.

Nr. 83: Es handelt sich um ein Werk des Johannes Damaskenos. Anders als sonst haben hier

die Verfasser nur einen arabischen Titel zitiert, ohne französische Übersetzung. Das, was da im Katalog steht, könnte ich freilich auch nicht sinnvoll übersetzen. Ein Werk mit dem Titel كتاب الملاية »Buch des Umschlagtuches (oder Bet-Tuches)« wäre zwar eine Bereicherung des Œuvres des Damaszeners, doch handelt es sich in Wahrheit zweifellos um die »Erklärung des rechten Glaubens« in 100 Kapiteln, also كتاب المائة (مقالة), »Das Buch der hundert (Abhandlungen)« (GCAL II 43f.); genau dieser Titel findet sich z. B. in Ming. arab. 49.

Nr. 84: Es muß sich um eine verhältnismäßig alte Handschrift handeln, denn sie soll zur Zeit des Papstes Urban VIII. geschrieben worden sein. Dann ist es aber unzweckmäßig die Lebenszeit dieses Papstes (1568-1644) anzugeben (so S. 40); für die zeitliche Einordnung der Handschrift ist die Regierungszeit (1623-1644) nützlicher. – Es handelt sich wahrscheinlich um die Übersetzung eines kontroverstheologischen Werkes von Bonaventura von Lude († 1645 oder 1647), das eine Liste der Päpste bis Urban VIII. enthält; der von Graf (IV 195f.) angegebene arabische Titel ist jedenfalls ganz ähnlich.

Nr. 85: Das Werk »Buch der Erheiterung der Gläubigen« wird von Graf GCAL II 60f. (im Katalog nicht zitiert) eingehend behandelt.

Nr. 88: Es handelt sich um das dritte Buch eines Werkes von P. Alfonso Rodriguez. Ob die Namensform wirklich so wie zitiert im Titel steht: كتاب الثالث من الادريكى? Sie hätte dann auf jeden Fall ein »sic!« verdient. Ich könnte mir الاب رودريكوس ... vorstellen.

Nr. 89 und 90: Die Übersetzung von Diego d'Estellas »Eitelkeiten der Welt« wird bei Graf GCAL IV 109 behandelt. Im Katalog ist nur eine Stelle bei Graf über den Übersetzer Raphael Ventayol angegeben: Graf, IV, 184-189. Das Zitat ist falsch. Diese Seitenzahlen betreffen nämlich einen ganzen Abschnitt über mehrere Autoren, während von Ventayol nur auf den S. 184-185 die Rede ist. – Warum sich die Verfasser über »Padre« auf Arabisch wundern (»[sic!]«; so S. 41, 43 und öfter), weiß ich nicht; vgl. dazu etwa Graf, Verzeichnis kirchlicher Termini 19 (بادرى).

Nr. 91: »Padre Joseph der Franzose«, nämlich P. Joseph de Reuilly, war nicht nur der Kopist der »Posaune des Himmels«, sondern vielleicht auch ihr Übersetzer; wir wissen, daß er sich zu dem angegebenen Datum 1717 in Kairo aufhielt, wo die Übersetzung entstanden sein soll (Graf GCAL IV 202f.).

Nr. 92: Der Übersetzer der »Seelenburg«, bestehend aus Werken der hl. Theresia von Avila, nämlich Yūsuf al-Mārūnī al-Ḥalabī ist besser bekannt als Yūsuf al-Bānī, vgl. Graf GCAL III 386.

Nr. 94: Johannes Climacus: nachzutragen ist Graf GCAL I 410.

Nr. 96: »Rettung der Sünder« des Agapios Landos: GCAL III 107-109.

Nr. 97: Ein kontroverstheologisches Werk gegen die Nichtkatholiken, bei dem die Verfasser nur auf einen entsprechenden Überblicksabschnitt bei Nasrallah verweisen. Der Titel erinnert an die polemische Schrift des Yūḥannā al-ʿAurā, vgl. Graf III 257. Die Identität wäre aber erst noch zu überprüfen.

Nr. 98 und 99: كوديس mit »Codex« zu übersetzen, wie die Verfasser es tun, ist kühn. Der Sinn eines angeblichen Buchtitels »Codex contre les orientaux non catholiques« bleibt dunkel. Graf GCAL III 225 meint dazu: »Kūdīs nennt sich der Vfr. einer Widerlegung der Schismatiker bezüglich ihrer Stellung zur katholischen Kirche in einer Hs der bischöflichen Residenz der Melchiten in Aleppo. Jedoch ist es in Wirklichkeit nicht ein Originalwerk, sondern eine Uebersetzung. Siehe L. Cheikho, Catal. S. 178.« Nichts von alledem im Katalog!

Nr. 100: Auch bei ihrem ausnahmsweise auftauchenden Zitat aus Graf (GCAL III, 148-152) haben die Verfasser nicht bemerkt, daß sie wieder einen ganzen Abschnitt zitieren, nicht nur die Stelle über Yūsuf Mark (S. 148), auf die es ankommt. Wahrscheinlich stammt der Anstoß auch hier von Nasrallah (s. S. 216, Fußnote 205), der aber seinen »Graf« zu lesen verstand und nur die richtige Seite angibt. Weitere solche Fälle sollen im folgenden übergangen werden.

Nr. 106: Ich habe diese Handschrift selbst in der Hand gehabt und weiß, daß sie eine Version des Nomokanons des Kopten Ibn al-ʿAssāl enthält. Das kann man bestenfalls ahnen, wenn man nur mitgeteilt bekommt: »Le droit copte«.

Nr. 108 und 109: s. Graf GCAL III 395f.

Nr. 112: Graf GCAL II 43 (?).

Nr. 113: Graf GCAL II 43.

Nr. 116: Hier fehlt wieder die französische Übersetzung des Titels. Ist die Lesung richtig? Allmählich ist man ja mißtrauisch geworden! Ich kann jedenfalls keinen Vorschlag machen.

Nr. 130: Schrift gegen die Behauptung der Maroniten von ihrer immerwährenden Rechtgläubigkeit. Ihr Verfasser ist der berühmte spätere syrisch-katholische (!) Bischof und Gelehrte Klemens Joseph David, vgl. Graf IV 76. Der Hinweis S. 59 auf die melchitischen Diskussionsbeiträge zu diesem Thema ist deshalb verfehlt.

Nr. 135: Graf GCAL III 247.

Nr. 184: Graf GCAL IV 220. Der seltsame »père Harmān Būrdīnāwn« ist in Wahrheit der bekannte deutsche Jesuit und Verfasser von moraltheologischen Werken Hermann Busenbaum (1600-1668).

Nr. 185 und 194: Graf GCAL III 226.

Nr. 189: Graf GCAL II 64-66 (Nikon vom Schwarzen Berg!)

Nr. 201: Graf GCAL III 411.

Nr. 236 und 382: Graf GCAL IV 84f.

Nr. 333: Būlfansyus Rūdrikūs kann nur Alfonso Rodriguez (s. oben Nr. 88) sein. Im Index sind beide Namensformen getrennt aufgeführt.

Nr. 336: Zwischen dem arabischen Titel *Kitāb al-kāfī fi 'l-maʿnā aš-šāfī* und der französischen Übersetzung »Vademecum pour la salvation« sehe ich keinen Zusammenhang. Wie gut, daß es den »Graf« gibt! So erfahren wir wenigstens, worum es sich handelt. GCAL II 82: Das »Buch des Genügenden bezüglich des heilsamen Inhalts« ist eine fünfteilige Apologie. Graf gibt auch den näheren Inhalt an.

Nr. 364: »Mār 'Īlīān de Homs« ist der hl. Julian von Emesa.

Nr. 366: »Le moine ʿAbd al-'Aḥad du pays d'Autriche« in einer Handschrift aus dem 18. Jh. überrascht. ʿAbd al-Aḥad entspricht aber dem lateinischen Dominicus, und da werden wir auch fündig. Der Verfasser des italienisch-arabischen Lexikons ist der Franziskaner Dominikus Germanus, geboren 1588 in Schurgast in Schlesien, gestorben 1670, s. Graf, GCAL IV 176-178. »Österreich« ist nicht falsch, denn Schlesien war damals habsburgisch.

Nr. 408: Wenn die Verfasser an der von ihnen zufällig angegebenen Stelle bei Graf nachgeschlagen hätten, hätten sie erkennen können, wie der Titel des Werkes von Simon ʿAuwād lautet und hätten das unsinnige und natürlich nicht – wie auch? – ins Französische übersetzte الاككار (»Livre de la lampe ... auteur ...«) durch das sinnvolle الاخبار ersetzen können: »Lampe der Geschichten«. Das Zitat aus Dib, L'église maronite III (1973) »179-194« nützt nichts, weil dort über sein Werk nichts steht. Ich habe den Eindruck, daß dafür einfach die Angaben aus dem Index bei Dib (ʿAouad (S.) – 179, 183, 185, 186, 187, 190-194«) ohne Sinn und Verstand übernommen und zusammengefaßt wurden.

Nr. 409 Graf, GCAL III 212, 257.

Nr. 414: Graf, GCAL IV 249.

Nr. 416: Graf, GCAL IV 231.

Nr. 418: Graf, GCAL IV 87.

Nr. 437: »Récit d'un voyage en Russie. Probablement il s'agit de la Riḥla du patriarche Macaire 'ibn az-Zgaʿīm« (Zgaʿīm ist sicher Druckfehler für Zaʿīm). Warum nur »probablement«? Das

hätte sich doch klären lassen, schließlich ist die von seinem Sohn Paul stammende Reisebeschreibung *(riḥla)* sogar ediert. Der Leser kann es ja nicht prüfen, weil er die Handschrift nicht zur Verfügung hat.

Nr. 449: Graf GCAL II 79-81.

Die Dürftigkeit der inhaltlichen Beschreibung steht in einem Gegensatz zur Genauigkeit der kodikologischen Angaben, wie er krasser nicht sein könnte. Wir erfahren jedesmal und auch bei jedem einzelnen Band vielbändiger Werke, wieviel Spalten und Zeilen die Seiten haben, wie die Maße der Blätter sind, den Abstand zwischen den Zeilen, die Ausmaße des Schriftspiegels, ja sogar eigens noch die Breite der oberen, unteren und seitlichen Ränder sowie die Höhe der Buchstaben, alles in Zentimetern oder Millimetern. Wir wissen also genauestens, wie breit und hoch die unbeschriebenen Ränder sind, aber was auf dem beschriebenen Teil der Blätter steht, darüber lesen wir nur wenig oder manchmal fast nichts! Das wichtigste Hilfsmittel der Bearbeiter für ihren Katalog war offenbar das Zentimetermaß.

Warum wird ein solches Manuskript gedruckt, noch dazu in einer respektablen Reihe?

Mit Unbehagen habe ich dem Vorwort entnommen, daß die Bearbeiter sich inzwischen an die Handschriften der maronitischen Metropolie in Aleppo gemacht haben.

Wer angesichts des äußerlich ansprechenden Bandes einen wirklichen Handschriftenkatalog erwartet und keine Enttäuschung erleben will, der sollte sich damit begnügen, die gelungene Abbildung einer Handschriftenseite auf dem Einband zu betrachten.

Hubert Kaufhold

David Thomas (Hrsg.), Christians at the heart of Islamic rule. Church life and scholarship in ʿAbbasid Iraq (= The history of Christian-Muslim relations 1), Leiden/Boston: Brill, 2003, 271 Seiten, 21 Illustrationen

Alle in diesem Sammelband vereinten Beiträge gingen aus dem 4. Woodbroke-Mingana Symposium on Arab Christianity and Islam hervor, das vom 12.-16. September 2001 am Woodbroke Quaker Study Centre, Selly Oak, Birmingham stattfand. Wie sowohl der Titel dieses Symposiums als auch derjenige der Reihe andeutet, die durch den hier vorgestellten Band eröffnet wurde, galt das besondere Augenmerk der Interaktion zwischen Christen und Muslimen.

Gemeinhin wird die Abbasidenzeit auf geistesgeschichtlichem Gebiet ja mit solch fruchtbaren Austauschprozessen wie der hinlänglich bekannten Übersetzungsbewegung aus dem Griechischen verbunden, die – wesentlich von Christen getragen – einen Teil des antiken Schrifterbes in den arabisch-islamischen Kulturkreis überführte und damit zu dessen Aufblühen beigetragen hat. Vielen wurde diese Periode so zum Beispiel eines gelungenen Miteinanders von Christen und Muslimen, das selbst heute noch Vorbildcharakter haben kann. David Thomas, der Herausgeber des Bandes, beschließt seine kurze Einführung (S. VII-XIII), die u. a. den »Hintergrund der hier gesammelten Vorträge« erhellen möchte (S. X), mit einer deutlich nüchterneren und realistischeren Einschätzung der Lage der Christen in der Abbasidenzeit: »[...] Christians lived in ʿAbbasid society with the aspirations and fears harboured by many minority groups throughout history. They had freedom and recognition of their worth, but they encountered misunderstanding and rejection for their beliefs. They may rarely have experienced naked aggression, though this did happen from time to time, but in many small ways they were regularly made to see that their place in Muslim society did not confirm them as integral to it. There was always some distance and uncertainty.« (S. X)

Innerhalb des so charakterisierten Bezugsrahmens Abbasidenzeit decken die Beiträge eine

große thematische und zeitliche (von der frühen Abbasidenzeit bis ins 13. Jahrhundert) Breite ab. Inhaltlich lassen sich vier Hauptbereiche ausmachen. Die Aufsätze von Barbara Roggema (»Muslims as crypto-idolaters – a theme in the Christian portrayal of Islam in the Near East«, S. 1-18), Mark N. Swanson (»The Christian al-Ma'mūn Tradition«, S. 63-92) und Emilio Platti (»Yaḥyā Ibn 'Adī and the Theory of *Iktisāb*«, S. 151-157) behandeln christliche Sichtweisen des und Auseinandersetzungen mit dem Islam. Die Rezeption des Christentums seitens der Muslime wird in den Beiträgen von Hilary Kilpatrick (»Monasteries through Muslim Eyes: the *Diyārāt* Books«, S. 19-37), Gabriel Said Reynolds (»A Medieval Islamic Polemic against Certain Practices and Doctrines of the East Syrian Church: Introduction, Excerpts and Commentary«, S. 215-230) und David Thomas, (»Early Muslim Responses to Christianity«, S. 231-254) thematisiert. Christliche Theologie und innerchristliche Polemik, wobei häufig in der Auseinandersetzung mit anderen christlichen Positionen auch eine Auseinandersetzung mit dem Islam beabsichtigt war, behandeln Sandra Toenies Keating (»Ḥabīb ibn Khidma Abū Rā'iṭa al-Takrītī's ›The Refutation of the Melkites concerning the Union [of the Divinity and Humanity in Christ]‹ (III)«, S. 39-53), Mark Beaumont (»'Ammār al-Baṣrī on the Incarnation«, S. 55-62), Julian Faultless (»The two recensions of the Prologue to John in Ibn al-Ṭayyib's *Commentary on the Gospels*« S. 177-198) sowie Martin Accad (»The Ultimate Proof-Text: The Interpretation of John 20.17 in Muslim-Christian Dialogue [second/eighth-eighth/fourteenth centuries]«, S. 199-214), wobei der letztgenannte Aufsatz auch die muslimische Auseinandersetzung mit dem Christentum reflektiert.

Verschiedene Prozesse von Aufnahme, Verarbeitung und gegenseitiger Beeinflussung innerhalb der abbasidischen Gesellschaft werden in den Beiträgen von Lucy-Anne Hunt (»Stuccowork at the Monastery of the Syrians in the Wādī Naṭrūn: Iraqi-Egyptian Artistic Contact in the 'Abbasid Period«, S. 93- 127), Sidney Griffith (»The ›Philosophiocal Life‹ in Tenth Century Baghdad: the Contribution of Yaḥyā Ibn 'Adī's *Kitāb tahdhīb al-akhlāq*«, S. 129-149) und Bo Holmberg (»Language and thought in *Kitāb al-majdal, bāb* 2, *faṣl* 1, *al-Dhurwa*« S. 159-175) erörtert.

Eine sehr nützliche gemeinsame Bibliographie aller Beiträge (S. 255-266) sowie ein Index (S. 267-271) beschließen diesen soliden Band, der schlaglichtartig Aspekte christlicher Existenz unter muslimischer Herrschaft erhellt und so einen wertvollen Beitrag zum Verständnis des Mit- und Nebeneinander von Christen und Muslimen in der klassischen Periode des Islam leistet.

Das Symposium, dem die Aufsätze ihr Entstehen zu verdanken haben, führte im übrigen auch zur Gründung der »Mingana Conversation Group«, die dem kontinuierlichen Austausch zwischen Gelehrten dienen soll, die sich mit dem arabischen Christentum in der islamischen Zeit befassen (näheres dazu im Internet unter www.theology.bham.ac.uk/resource/mingana.htm).

Carsten-Michael Walbiner

Bruce Masters, Christians and Jews in the Ottoman Arab World. The Roots of Sectarianism, Cambridge 2001, XIII + 222 Seiten, 60 Euro.

Innerhalb eines zeitlich sehr weit gefaßten Rahmens, der sich von 1516 bis 1914 spannt, behandelt der Vfr. die Herausbildung und Entwicklung der Identitäten der nicht-muslimischen Minderheiten in einer sich verändernden, schließlich gar auflösenden osmanischen Welt. In der Einleitung, die die wesentlichen An- und Absichten des Vfrs. deutlich macht, wird darauf verwiesen, daß die Beschäftigung mit den Christen arabischer Zunge zu den stark vernachlässigten Forschungsgebieten innerhalb der Orientwissenschaften gehört. Der von Masters vorgenommenen Analyse der Ursachen für diese offenkundige Zurückhaltung (1-5) ließen sich noch weitere Aspekte hinzufügen, was aber über den Rahmen einer Rezension hinaus ginge. Daß der Vfr. den Umstand einer auf

fehlverstandener »political correctness« beruhenden Vernachlässigung deutlich ausspricht und zugleich mit seinem Werk bemüht ist, Abhilfe zu schaffen, verdient gebührende Anerkennung und Beachtung.

Masters versteht die Geschichte der religiösen Minderheiten in der osmanischen arabischen Welt von ihren ersten Kontakten mit den europäischen Händlern und Missionaren bis zur Artikulation nationaler Identitäten am Ende des Reiches als eine Geschichte von Wandel und Anpassung. Die christlichen Eliten des Osmanischen Reiches und in einem geringeren Maße auch ihre jüdischen Pendants seien die ersten Untertanen des Sultans gewesen, die westlichen Ideen begegneten und sie in einer systematischen Weise assimilierten. Sie seien auch die ersten gewesen, die eine Vorstellung politischer Identität auf ethnischer bzw. linguistischer Basis entwickelten. (13)

Masters setzt – im Gegensatz zu einigen Vorarbeiten – den Beginn dieser Transformationen vor dem 18. Jahrhundert an und stellt sie in den Zusammenhang der osmanischen Geschichte, worin zweifelsohne eine der Stärken des Buches liegt. Erscheinungen in den arabischen Provinzen werden immer wieder in Beziehung zur Reichsgeschichte, zu politischen, religiösen und juristischen Entscheidungen und Entwicklungen im Zentrum gesetzt. Aber auch die Rückverlegung des Ansatzpunktes für eine solche Untersuchung in die Zeit vor dem 19. Jahrhundert ist bemerkenswert und nur zu richtig, unterstreicht sie doch die Prozeßhaftigkeit von Geschichte. Häufig wird ja der Beginn der Moderne im Nahen Osten mit der Expedition Napoleons in eins gesetzt, so als seien neue Gedanken und Techniken gleich einem *deus ex machina* schlagartig aus dem Nichts in der arabischen Welt erschienen.

Masters ist sich bewußt, nicht der erste zu sein, der sich mit einer solchen Fragestellung befaßt; er verweist insbesondere auf Robert Haddads Essay *Syrian Christians in Muslim Society: An Interpretation* (Westport 1970). Allerdings sieht er das neue in seiner eigenen Herangehensweise darin, daß frühere Studien im wesentlichen auf europäischen Quellen basiert und die »indigene Stimme« ignoriert hätten, er aber dieses Ungleichgewicht durch die Nutzung von arabischen Quellen aus nicht-muslimischer Feder und osmanischen Archivalien ausgeglichen habe (13). Schon ein flüchtiger Blick in das Quellen- und Literaturverzeichnis zeigt jedoch, daß gerade die »indigenen Stimmen« weitgehend unbeachtet blieben – hierin liegt eine deutliche Schwäche des Buches, worauf noch näher einzugehen ist.

Die Arbeit beschränkt sich auf die Christen und Juden in den Kernprovinzen des Fruchtbaren Halbmondes und in Ägypten. Innerhalb dieser Region stehen wiederum die Nichtmuslime der syrischen Provinzen im Mittelpunkt. Masters erklärt diese geographische Beschränkung damit, daß in Syrien der europäische Einfluß am stärksten und die sozialen Transfomationen am dramatischsten gewesen seien. Darüber hinaus hätten syrische Christen und Juden oft als zentrale Vermittler neuen Wissens und neuer Ideen in andere Regionen der arabischen Welt hinein gewirkt (14). Innerhalb Großsyriens greift die Arbeit stark auf Beispiele aus Aleppo zurück, eine Stadt, mit deren Geschichte in osmanischer Zeit Masters aufgrund seiner eigenen Vorarbeiten gut vertraut ist, und die er bis zum rapiden Anwachsens Beiruts und Alexandrias im 19. Jahrhundert als den wesentlichen Schauplatz interkultureller Kontakte im arabischen Osten ansieht. (ebd.) Zudem war Aleppo der Ort mit der größten urbanen Konzentration von Nichtmuslimen in der arabischen Welt. Innerhalb Aleppos wendet Masters sein besonderes Augenmerk den griechisch-katholischen Melkiten zu, »weil sie die ersten in der Region waren, die eine Gruppenidentität durch Sprache definierten« (ebd.). Auch zu dieser Behauptung wird noch etwas zu sagen sein.

Ein zentraler Aspekt der Arbeit wird von Masters darin gesehen, die Prozesse des Wandels in den Mittelpunkt der Untersuchung zu rücken (14). Masters möchte damit Interpretationsversuchen osmanischer Geschichte widersprechen, die die Institutionen des Osmanischen Reiches bis in das 19. Jahrhundert hinein als »relativ statisch« betrachten. Zudem soll gezeigt werden, daß die

Bewohner der arabischen Provinzen nicht passive Rezipienten in einer sich verändernden Welt waren, sondern aktiv an diesen Prozessen mitwirkten und so ihre eigene Zukunft gestalteten (14-15).

Allerdings wird das Ergebnis den hohen Erwartungen, die sich aus der Themenstellung ergeben, nicht gerecht. Um den Hauptmangel gleich vorweg zu nehmen: trotz gegenteiliger Behauptung hat Masters die Selbstzeugnisse der christlichen Araber aus Vergangenheit und Gegenwart weitgehend außer acht gelassen. Weder hat er die beiden monumentalen, für eine Behandlung des Themas essentiellen Literaturgeschichten von Georg Graf (*Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 5 Bde., Vatikanstadt 1944-1955, hier vor allem Bde. 3-4) und Joseph Nasrallah (*Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise Melchite du Ve au XXe siècle*, 6 Bde., Louvain 1979-1989, Damaskus 1996, hier v. a. Bde. IV/1-2) zu Rate gezogen, noch die Mehrzahl der darin aufgelisteten und beschriebenen Werke. Besonders eklatant ist dieses Versäumnis für das 17. und 18. Jahrhundert, deren Einbeziehung Masters ja zu den Meriten seines Werkes zählt. Die historischen Arbeiten von Makāriyūs b. az-Zaʿīm, Būlus al-Ḥalabī, Isṭifān ad-Duwaihī, Aṯanāsiyūs Dabbās, Rufāʾīl Karāma, Ḥanānyā al-Munaiyir, Yūḥannā ʿUǧaimī, Niqūlā at-Turk, ʿAbdallāh Ṭrād, um nur ein paar wenige zu nennen, blieben unbeachtet, und dies, obwohl sie größtenteils schon veröffentlicht sind (für einen ersten Überblick siehe die Darstellungen in den erwähnten Arbeiten von Graf und Nasrallah). Daß diesen historischen Werken für die Rekonstruktion von Selbst- und Weltsicht einzelner Kommunitäten in einer Periode, in der individuelle Betrachtungen wie Tagebücher, Briefsammlungen usw. fast völlig fehlen, besondere Bedeutung zukommt, liegt auf der Hand.

Für die Behandlung der melkitischen Geschichte erweist es sich als fatal, daß Masters nicht nur weitgehend auf die Auswertung melkitischer Historiker des 17. bis 19. Jahrhunderts verzichtet, sondern auch die zahlreichen »modernen« Studien aus arabischer bzw. griechischer Feder weitgehend ignoriert. Man wird also vergebens nach Arbeiten von Qusṭanṭīn al-Bāšā, Ḥabīb az-Zaiyāt, Asad Rustum, Chrysostomus Papadopulos, Aṯanāsiyūs Ḥāǧǧ, Nāwufīṭūs Idlibī, Abdallah Raheb u. a. suchen, ganz zu schweigen von den unzähligen einschlägigen Artikeln, die in *al-Mašriq*, *al-Masarra*, *Chronos*, *Parole de l'Orient* und anderswo erschienen sind. Daß auch Arbeiten in anderen Sprachen – so z.B. in Deutsch und Russisch –, die einem besseren Verständnis des Themas hätten dienen können, keine Beachtung fanden, sei nur am Rande erwähnt. Es ist schwer begreiflich, warum Masters für Aussagen zur Geschichte der von ihm ja in den Mittelpunkt gerückten Kommunität die zu ihrer Zeit sicher verdienstvollen, heute aber doch eher antiquierten Feststellungen von James Mason Neale bemüht (*A History of the Eastern Church: The Patriarchate of Antioch*, London 1873), ganz so als sei seitdem zu dieser Frage nichts mehr geschrieben worden, zumal sich Neale weitgehend auf eine Quelle gestützt hatte, der – trotz anderslautender Behauptung von Masters (86, Anm. 60) – für das 17. und 18. Jahrhundert keine Autorität als Originalquelle zukommen kann: die Geschichte der antiochenischen Patriarchen des Patriarchen Konstantius I. von Konstantinopel (reg. 1830-1834). Die »indigenen« zeitgenössischen Patriarchengeschichten von Zaʿīm, Dabbās, Braik und ʿUǧaimī und andere arabische Quellen hätten hier wertvollere und genauere Informationen liefern können.

Im wesentlichen gestützt auf osmanische Quellen und eine sehr selektive, meist westliche Sekundärliteratur unterlaufen Masters dann bei seiner Darstellung und Analyse der Ereignisse zahlreiche Fehler. Sie alle aufzuzeigen würde den Rahmen einer Rezension bei weitem sprengen. So sei nur auf einige, auch für eine weitere Beschäftigung mit dem Thema zentrale Bereiche hingewiesen.

Die für die Selbst- und Fremdsicht so wesentliche Frage der Eigenbenennung bzw. der Be-

zeichnung des anderen behandelt Masters nur beiläufig und dabei unzutreffend. Die Bezeichnungen *rūm* bzw. *rūmī* für die griechisch-orthodoxen Araber (vgl. 12) ist in deren Selbstzeugnissen außerhalb offizieller Korrespondenz mit den osmanischen Behörden eher selten anzutreffen, fast ausschließlich in Form des Kollektivums. Individuen bezeichnen sich in Kolophonen oder Lese- und Besitzvermerken von Handschriften vorrangig als *urṯūḏuksī (al-maḏhab)* – von orthodoxer Konfession – oder auch als *malikī*, Melkit. Masters zufolge sei Melkit ursprünglich ein Schimpfwort der Muslime (sic!) für die königstreuen Christen gewesen, der Begriff wäre dann aber zur Zeit der osmanischen Eroberung außer Gebrauch geraten und erst die Katholiken hätten ihn im 18. Jahrhundert reaktiviert, um sich von den Orthodoxen zu unterscheiden (49-50). Auf die frühe Genese des Ausdrucks Melkiten – er wurde von den nicht-chalcedonensischen Christen des Ostens für jene Fraktion der Kirche im Osten eingeführt, die die Beschlüsse des Konzils von Chalcedon (451) annahm und sich somit als dem Kaiser und seiner Reichskirche treu ergeben zeigte – braucht hier nicht näher eingegangen zu werden. Korrigiert werden sollte aber die Behauptung, der Begriff sei dann unter den Orthodoxen außer Gebrauch gekommen. Die Handschriften besagen nämlich anderes: *malikī* wurde bis in das 19. Jahrhundert hinein von Orthodoxen zur Selbstbezeichnung benutzt, wenngleich *urṯūḏuksī* allerdings deutlich überwog. Die »Reaktivierung« des Begriffes durch die katholische Seite, die weit eher eine Beibehaltung eines eingeführten Ausdrucks war, dürfte vor allem im vatikanischen Sprachgebrauch begründet liegen, nach welchem die Orthodoxen in den Unterlagen und Archiven als *Melchiti* geführt wurden, eine Bezeichnung, die dann auf die Unierten überging. Auch die Pauschalisierung, man habe seitens der Katholiken in den Orthodoxen schlichtweg Häretiker *(arāṭiqa)* gesehen (50), ist nicht haltbar. Die Bezeichnung Häretiker wurde weit eher auf die Anhänger der nicht-chalcedonensischen Kirchen des Ostens angewandt, während man in den Orthodoxen Schismatiker *(mušāqqūn, munšaqqūn)* sah.

Zur Ausprägung einer arabischen Identität der Orthodoxen nimmt Masters eine ambivalente Haltung ein. Zum einen sieht er in der Nutzung der ethnischen Kategorien »Griechen« und »Araber« in der Korrespondenz mit dem Vatikan mehr als eine simple Anpassung an das Weltverständnis des Empfängers, andererseits bezweifelt er aber, daß solche Begriffe tief verwurzelte Gefühle einer ethnischen Identität zum Ausdruck brachten (91-92). Darüber, daß sich die arabischsprachigen Orthodoxen im 17. und frühen 18. Jahrhundert in sprachlicher und damit teilweise auch kultureller Hinsicht als Araber (*abnā/awlād al-ʿarab* etc.) und ihre Heimat als die arabischen Lande (*al-bilād/ad-diyār/al-buldān al-ʿarabīya* etc.) definierten, kann allerdings kein Zweifel bestehen (vgl. die diesbezüglichen Aussagen von Būlus al-Ḥalabī, Aṯanāsiyūs Dabbās u. a.). Auch wenn solchen Identifizierungen gewisse proto-nationalistische Züge innegewohnt haben mögen, ist es doch weit verfehlt, wenn Masters im Schisma zwischen Orthodoxen und Katholiken von 1724 eine »ethnische Dimension« zu entdecken glaubt, weil ein Grieche einem Araber als Patriarch vorgezogen worden sei (91). Masters übersieht bei seiner Einschätzung ein besonderes Charakteristikum der Orthodoxie in den ersten Jahrhunderten osmanischer Herrschaft: in Anknüpfung an die byzantinische Tradition, möglicherweise auch an die von den Osmanen verfolgte Politik, war nicht die (ethnische) Herkunft, sondern die religiöse Zugehörigkeit für die Beurteilung einer Person entscheidend. So konnten (ethnische) Griechen Patriarchen von Antiochia werden (Euthymios aṣ-Ṣāqizī und Neophytos aṣ-Ṣāqizī im 17. Jahrhundert), ein Georgier Erzbischof der Wallachei (Anthimos Ivireanul, 1708-1716) oder gar ein arabischsprachiger Syrer Patriarch von Konstantinopel (Sophronios al-Killizī, 1774-1780). Daß diese Verhältnisse nicht statisch und vor allem im 19. Jahrhundert starken Veränderungen unterworfen waren, ist hinlänglich bekannt. Der gesamte Themenkomplex Ethnizität und Identität verlangt nach weiteren, auf Primärquellen beruhenden Untersuchungen, um deutlicher herauszuarbeiten, wie einzelne Gruppen sich selbst und wie sie

andere sahen. Nur so kann eine Annäherung an die Frage erreicht werden, wie Bezeichnungen wie »Araber«, »Türken« oder »Griechen« im Kontext des 17. und 18. Jahrhunderts zu verstehen sind.

Masters glaubt unter den christlich-arabischen Historikern in Syrien beginnend ab dem 18. Jahrhundert eine Tendenz beobachten zu können, sich selbst als »Syrer« zu identifizieren (173). Dies kontrastiert etwas mit der von ihm zuvor aufgestellten Behauptung, nicht aus Damaskus stammende Historiker hätten den Begriff *bilād aš-šām* niemals verwendet (XII), was allerdings nicht richtig ist (siehe z. B. Aussagen von Makāriyūs b. az-Za'īm [aus Aleppo] oder Isṭifān ad-Duwaihī [aus Ihdin/Libanon]). Im übrigen hatte Būlus al-Ḥalabī, d. h. der Aleppiner, schon im 17. Jahrhundert von sich und seinen Landsleuten als Syrern gesprochen. Ob man allerdings von einer Tendenz sprechen kann, scheint doch fragwürdig. Der von Masters über eine Sekundärquelle (!) hergestellte Bezug zu Isṭifān ad-Duwaihī reicht dafür kaum aus.

Was nun das Verhältnis der arabischen Orthodoxen zum osmanischen Sultan anbelangt, so lassen insbesondere die Aussagen von Būlus al-Ḥalabī (gest. 1669) vermuten, daß sie in ihm auch schon lange vor dem 19. Jahrhundert weit mehr sahen als nur einen »fremden und kapriziösen Herrscher« (195). Auch hier können nur gründliche Analysen der Quellen ein halbwegs gesichertes Bild erzeugen.

Bezüglich der Verhältnisse innerhalb der orthodoxen Kirche behauptet Masters, die arabischen Orthodoxen seien im 18. Jahrhundert der Herrschaft einer vornehmlich griechischen Hierarchie unterworfen gewesen, ein Zustand der dann bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts fortgedauert habe (12). Auch wenn prosopographische Untersuchungen, ja selbst geschlossene Bischofslisten für das 18. Jahrhundert bisher fehlen, kann aber doch festgestellt werden, daß diese Aussage für das Patriarchat von Antiochia, in dem ja die Mehrzahl der arabischen Orthodoxen lebte, nicht richtig ist. Zwar saßen von 1724 bis 1899 ausschließlich Männer auf dem Thron der Großen Gottesstadt, denen das Griechische als Muttersprache diente (es bleibt zu fragen, ob man einen Zyprioten zu Beginn des 18. Jahrhunderts als »Griechen« definieren kann und was das letztlich bedeutet), in den Rängen der Metropoliten gab es aber bis zum Regierungsantritt des arabischstämmigen Patriarchen Malātiyūs Dūmānī im Jahre 1899 auch zahlreiche arabische Amtsinhaber, die z. T. über großen Einfluß verfügten (so z. B. Makāriyūs Ṣadaqa von Beirut oder Aṯanāsiyūs b. al-Muḥalla' von Homs, später Beirut). Diese vorgebliche Dominanz griechischer Kleriker erklärt Masters aus kirchenpolitischen Erwägungen im orthodoxen Patriarchat in Konstantinopel, wo im 18. Jahrhundert die Meinung vorgeherrscht habe, daß man Arabern aufgrund ihrer Neigung zur Häresie keine hohen kirchlichen Posten in Syrien anvertrauen könne (104). Nun lassen sich aber, wie oben schon angedeutet, für das 18. Jahrhundert zahlreiche arabische Metropoliten im Bereich des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Antiochia nachweisen, was zwei Schlußfolgerungen erlaubt: entweder übte Konstantinopel nicht die ihm zugeschriebene Kontrolle über die Angelegenheiten des antiochenischen Patriarchats aus oder es gab nicht die erwähnte antiarabische Haltung. Wie so oft war die Wirklichkeit, so weit wir sie schlüssig rekonstruieren können, durch eine Mischung mehrerer Faktoren geprägt. Wie die durch den Patriarchen in Konstantinopel bestätigten Beschlüsse der Synode von Damaskus (1767) beweisen, verfügte das Patriarchat von Antiochia über weitgehende Autonomie in seinen inneren Angelegenheiten bis hin zur Wahl des Patriarchen. Die Ernennung eines Arabers zum Erzbischof von Zypern durch den Patriarchen von Konstantinopel (ca. 1704), die Tatsache, daß es im Phanar 1766 keine Einwände gegen die Wahl eines Arabers zum Patriarchen von Antiochia gab, der dann jedoch die Wahl ausschlug, viel mehr aber noch der Umstand, daß mit Sophronios al-Killizī 1774 ein Araber den Thron von Konstantinopel bestieg, nachdem er zuvor schon Patriarch von Alexandria und Jerusalem gewesen war, sprechen dafür, daß die Vorbehalte im Phanar gegen die Rechtgläubigkeit arabischer Kleriker nicht allge-

meiner Natur waren, auch wenn es angesichts der aus Sicht der orthodoxen Partei besorgniserregenden Entwicklungen in Syrien sicher Ängste und Sorgen gab. Es ist hier nicht der Ort, weitere Details zum Verhältnis zwischen den beiden Patriarchaten von Konstantinopel und Antiochia im 18. Jahrhundert anzuführen, zumal auch auf diesem Gebiet noch sehr viel Forschungsarbeit geleistet werden muß. Die These einer Hegemonie oder vollständigen Kontrolle seitens der Patriarchen von Konstantinopel ist aber nicht haltbar.

Schon gar nicht trifft die Behauptung einer griechischen Dominanz für die Zeit vor 1724 zu, als noch ein »arabischer« Patriarch auf dem Thron von Antiochia saß und die Mehrzahl der Metropoliten arabischer Herkunft war. Somit muß es auch für die Entstehung und Ausbreitung des Katholizismus unter den Melkiten, die schließlich zum Schisma von 1724 und dem Entstehen einer griechisch-katholischen Kirche führten, andere Gründe gegeben haben als den Wunsch nach einer Hierarchie, die die ethnische, d. h. arabische Identität der Laien widerspiegelte bzw. eine Ablehnung »der Hegemonie des Klerus in Istanbul« zum Ausdruck brachte (96). Masters selbst bietet einen solchen Erklärungsversuch. Die (vermeintliche) Dominanz »griechischer« Kleriker habe auch Folgen im sprachlichen Bereich gehabt und zu einer »linguistischen Disfunktion« zwischen Klerus und Laienstand geführt (88). Trotz einiger, z. T. widersprüchlicher Einschränkungen seiner These (87, 96) glaubt Masters, daß die Unierten somit eine »sprachliche Wahl« gehabt und diese bisweilen auch ihrer Entscheidung für den Katholizismus zugrunde gelegt hätten (87). In den arabischen Provinzen sei somit die Frage, welche Sprache man sprach, zu einem Teil der Frage nach der religiösen Identität geworden (192). Die Annahme des Arabischen durch die katholische Fraktion hätte auch dazu beigetragen, der Auseinandersetzung mit den Orthodoxen Züge eines »ethnischen Kampfes« zu verleihen (ebd.). Allerdings geht Masters mit dieser These von der völlig irrigen Annahme aus, die Liturgie im Patriarchat von Antiochia sei im 17. Jahrhundert noch in Griechisch bzw. Syrisch gefeiert worden, und erst die Unierten hätten dann das Arabische als Liturgiesprache eingeführt (87, 112). Zwar sind die Veränderungen der Liturgiesprache im Patriarchat von Antiochia ein in allen Details nur sehr schwer nachvollziehbarer Prozeß, aber der Handschriftenbefund erlaubt doch die Aussage, daß spätestens Ende des 16. Jahrhunderts (in vielen Regionen wohl schon deutlich früher) der zu diesem Zeitpunkt schon Jahrhunderte währende Arabisierungsprozeß der Liturgie weitgehend abgeschlossen war (Ausnahmen bildeten kleine syrische, griechische und armenische Sprachinseln im Qalamūn und an den Rändern des Patriarchats). Und so konnte der spätere antiochenische Patriarch Malātiyūs Karma Anfang des 17. Jahrhunderts, als er daran ging, die im Umlauf befindlichen arabischen Versionen der liturgischen Bücher einer Revision zu unterziehen, mit Recht sagen: »Unsere Sprache ist die arabische.«

Der sprachlichen Innovation der Unierten, die also gar nicht stattgefunden hat, schreibt Masters dann weitreichende Auswirkungen zu. Er glaubt, daß die Schaffung der melkitisch-katholischen Kommunität unbeabsichtigt eine lokal verankerte, in Arabisch ausgedrückte Politik der Identität hervorgebracht habe (13) und meint, in den Melkiten Aleppos die erste Gemeinschaft in der Region ausmachen zu können, »die ihre Gruppenidentität durch Sprache« definierte (14). Diese Entwicklungen seien von spürbarem Einfluß auf die weitere Artikulation einer auf Sprache basierenden Identität aller Arabisch sprechenden Christen gewesen und hätten weit über die Grenzen der melkitischen Kommunität hinaus gewirkt (13). Einmal davon abgesehen, daß der Ausgangspunkt dieser Überlegungen unrichtig ist, gingen auch die Bemühungen der Maroniten, sich das literarische Arabisch anzueignen (siehe z. B. Ǧirmānūs Farḥāt und die zahlreichen von ihm verfaßten Lehrbücher des Arabischen) nicht auf melkitische Anregungen zurück. Daß sprachliche Fragen in der Auseinandersetzung zwischen Orthodoxen und Katholiken im arabischen Raum keine Rolle spielten – beide Kirchen bezogen sich auf ein griechisch-byzantinisches Erbe und bedienten sich

in Liturgie und Theologie des Arabischen – zeigen im übrigen auch die polemischen Schriften jener Zeit.

Ein weiterer Erklärungsversuch des Vfrs. für die Hintergründe der Auseinandersetzung zwischen der pro-katholischen und der orthodoxen Fraktion im Patriarchat von Antiochia läuft auf einen »Zusammenstoß zwischen einer neu entstehenden Händlerklasse und der etablierten kirchlichen Elite« hinaus (191), wobei Masters meint, letztere sei vor allem von Damaszenern gebildet worden, die in überproportionalen Maße »Syriens Seminare« gefüllt und »typischerweise die hohen Posten der Kirche in Syrien kontrolliert« hätten (ebd.). Einmal davon abgesehen, daß in Syrien im 17. und 18. Jahrhundert kein einziges orthodoxes Priesterseminar existierte, läßt sich auch kein überproportionaler Anteil von aus Damaskus stammenden Patriarchen und Bischöfen feststellen. Darüber hinaus mußten Kirchenamt und kommerzielle Interessen nicht notgedrungen einen Widerspruch darstellen, wie die händlerischen Aktivitäten des Patriarchen Makāriyūs b. az-Zaʿīm oder des Metropoliten Afṯīmiyūs Ṣaifī zeigen.

Wie schon gesagt, verfolgt Masters die ausdrückliche Absicht, die Prozesse des Wandels in den Mittelpunkt seiner Betrachtung zu stellen. Es ist daher verwunderlich, daß einige wesentliche Aktionsfelder und Mittel des Wandels wie die Entwicklung des Bildungswesens oder des Buchdrucks und der Presse nur beiläufig und zum Teil ungenau behandelt werden. Bezüglich der »change agents« bleibt die Marginalisierung der Maroniten unverständlich, die in den genannten und anderen Bereichen eine Vorreiterrolle spielten. Es sei nur an die dem Maronitischen Kolleg in Rom nachempfundene maronitische Schule *(al-maktab al-mārūnī)* in Aleppo und den nachfolgenden Aufbau eines eigenen maronitischen Schulwesens, die weitreichenden Reformen im Mönchstum, die zahlreichen kirchlichen und politischen Kontakte nach Europa usw. erinnert.

Im katholischen Unternehmen in Aleppo sieht Masters von der Ankunft der ersten Missionare im Jahre 1627 bis zur offiziellen Anerkennung der griechisch-katholischen Kirche durch die Osmanen 1848 »ein Beispiel für die Einverleibung europäischer intellektueller Einflüsse durch christliche Araber« wie auch »eine kulturelle Vermittlung zwischen dem lateinischen Westen und den Traditionen des christlichen Syrien« (111). Die eigentlichen Leistungen dieses intellektuellen und interkulturellen Vermittlungsprozesse bleiben allerdings ungenannt.

Masters geht so weit zu behaupten, viele der Katholiken hätten von ihren lateinischen Mentoren eine westliche Weltsicht absorbiert (192). Zu den assimilierten Vorstellungen habe dabei auch eine vollständig vorgefertigt (»whole cloth«) übernommene anti-semitische Rhetorik gehört (124). Allerdings gehörten Ressentiments gegen die »tyrannischen« und »verfluchten« Juden (Būlus al-Ḥalabī) längst zum Weltbild der christlichen Araber. Inwieweit eine westliche Weltsicht wirklich unter den Menschen Einfluß gewann, ist schwer zu sagen. Man sollte aber die Wirksamkeit missionarischer Tätigkeit für die Prägung von Mentalitäten nicht überschätzen. Zumindest lehnten 1857 viele Katholiken die Einführung des Gregorianischen Kalenders ab und kehrten in den Schoß der orthodoxen Kirche zurück, die sich dieser »westlichen« Neuerung noch immer verwehrte.

So gut wie keine Erörterung finden die für eine Erklärung der Weltsicht der Orthodoxen so immens wichtigen religiösen, politischen und intellektuellem Beziehungen, die diese zu ihren Glaubensbrüdern auf dem Balkan, in Rußland und Georgien unterhielten. Es waren übrigens nicht erst Mīḫāʾīl Braik (gestorben nach 1781) und seine Zeitgenossen, die in Rußland den »Helden« sahen, der bereit war, »die Flamme des wahren orthodoxen Glaubens« gegen den Sultan zu verteidigen (115). Schon Mitte des 17. Jahrhunderts hatte sich Patriarch Makāriyūs b. az-Zaʿīm während zweier längerer Aufenthalte in Rußland von der Allgewalt des Zaren in dessen eigenem Reich wie auch von dessen außenpolitischer Macht überzeugen können. Als die Osmanen Makāriyūs während seiner zweiten Reise seines Amtes enthoben, weil er diese ohne Genehmigung durch die weltlichen Autoritäten angetreten hatte, erreichte der Zar beim Sultan die Wiedereinsetzung des

Patriarchen. Būlus al-Ḥalabī, der Sohn und Begleiter des Makāriyūs, hinterließ eine ausführliche Schilderung der ersten Reise nach Rußland, die mehr als Gespräche mit durchreisenden russischen Pilgern oder dubiose Prophezeiungen (115) das Rußlandbild Braiks und seiner Zeitgenossen bestimmt haben dürfte.

Neben diesen Bemerkungen eher allgemeiner Natur seien auch einige Richtigstellungen von Detailaussagen erlaubt. Es ist ganz und gar nicht zutreffend, Ilyās Faḫr, der in den zwanziger Jahren des 18. Jahrhunderts erst zweiter und dann Chef-Dragoman des britischen Konsulats in Aleppo wurde und eine der herausragenden Persönlichkeiten der melkitischen Kommunität war, schlichtweg als Katholiken zu beschreiben (76). Zwar hatte Faḫr sich in der Tat eine Zeitlang als Agitator der katholischen Sache betätigt und zu diesem Zwecke einige Werke verfaßt bzw. übersetzt, er vollzog dann aber eine Kehrtwende, die spätestens im Jahre 1727, als er Chefdragoman des englischen Konsulats wurde, abgeschlossen war, datiert doch aus diesem Jahr seine erste antikatholische Schrift. Bis zu seinem Tode (1758) wirkte Faḫr in bestem Einvernehmen mit dem Patriarchen Silvester für die orthodoxe Sache und war bemüht, den katholischen Einfluß mit allen Mitteln zurückzudrängen (vgl. Joseph Nasrallah, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise Melchite du Ve au XXe siècle*, Bd. IV/2, Louvain 1989, 202-215). Gestützt auf englische und osmanische Archivalien und eine europäische Sekundärquelle, die im übrigen die Umkehr des Faḫr andeutet, übersieht Masters die Wende im Leben des Ilyās Faḫr, die ein gutes Beispiel für die instabile und wechselnde Glaubenslage vieler Melkiten in der Frühzeit des Katholizismus ist.

Dieses Merkmal zahlreicher Lebenswege jener Zeit entgeht Masters auch bei der Schilderung des Aṯanāsiyūs Dabbās, der zweimal Patriarch von Antiochia (1686-1694 als Gegenpatriarch, 1720-1724) und dazwischen Metropolit von Aleppo war und als herausragende intellektuelle Persönlichkeit der Melkiten im frühen 18. Jahrhundert zu gelten hat. Masters bleibt unverständlich, warum Dabbās 1723 – nachdem er zuvor mehr als ein Vierteljahrhundert lang der katholischen Sache gedient gehabt habe – plötzlich begann, die Katholiken in seinem Sprengel zu verfolgen (89). Wieder reichen eine osmanische Quelle und Neales Geschichte des Patriarchats von Antiochia nicht aus, den Sachverhalt zu enthüllen. Nāwufīṭūs Idlibī hat die verschiedenen Umständen geschuldete Wankelmütigkeit des Aṯanāsiyūs Dabbās in religiösen Fragen als ein besonderes Wesensmerkmal dieser historischen Persönlichkeit gut herausgearbeitet und erklärt (*Asāqifat ar-Rūm al-malikīyīn bi-Ḥalab fī l-ʿaṣr al-ḥadīṯ*, Aleppo 1983, 107-132). Geradezu absurd ist übrigens die Behauptung, Dabbās habe 1706 eine Druckpresse in Aleppo in Betrieb genommen, um »das neue [katholische] Dogma zu verbreiten« (112); sämtliche dort produzierten Titel gehören zum orthodoxen Schrifttum. Ebenso haltlos und unbegründet ist die Feststellung, die Druckerei sei aufgrund von Widerständen seitens der orthodoxen Fraktion in Aleppo im Jahre 1720 in den Libanon verlegt worden (112).

Überraschend und unerklärlich ist auch, daß Masters im Zusammenhang mit der Entstehung der griechisch-katholischen Kirche im syrischen Raum Afṭīmiyūs aṣ-Ṣaifī, seines Zeichens Metropolit von Tyrus und Sidon, vollkommen übergeht. Ṣaifī war der einzige Prälat, der in der Frühzeit der Unionsbewegung nicht wankelmütig war, sondern von seinem katholischen Glaubensbekenntnis im Jahre 1684 bis zu seinem Tode 1723 fest zu Rom stand und mit dem Orden der Salvatorianer mit dem Mutterhaus Dair al-Muḫalliṣ in Ǧūn bei Sidon eine der wesentlichen Stützen der jungen griechisch-katholischen Kirche schuf. Das Kloster diente als Refugium für geflohene bzw. vertriebene katholische Bischöfe, als Sitz des Patriarchen Kīrillus Ṭānās, als Tagungsort von Synoden und als Klerikerseminar (s. Qusṭanṭīn al-Bāšā, *Tārīḫ ṭā'ifat ar-rūm al-malikīya wa-r-rahbānīya al-muḫalliṣīya*, Bd. 1, Sidon 1938).

Auch in die Schilderung der dem Tod des Aṯanāsyiūs Dabbās (1724) folgenden Auseinanderset-

zungen zwischen den Patriarchen Silvester und Kyrillus (89-91), denen für die Verfestigung und Institutionalisierung des Schismas zwischen Orthodoxen und Griechisch-Katholischen und somit die Herausbildung einer neuen Identität große Bedeutung zukam, haben sich zahlreiche Fehler und Ungenauigkeiten eingeschlichen, die wiederum aus den benutzten Quellen (osmanische Archivalien, Neale) zu erklären sind. Eine detaillierte Korrektur würde aber weit über den Rahmen einer Rezension hinausgehen.

Flüssig geschrieben und in der Mischung aus interessanten Fakten und modernen Theorien, deren Protagonisten wie etwa Edward Said oder Benedict Anderson schon in der Einführung erwähnt und in die Argumentation integriert werden, durchaus originell, bleibt die Studie von Bruce Masters doch eine problematische Arbeit, die man eigentlich nur Fachleuten für die christlichen Araber zur Lektüre empfehlen kann. Mit den Realitäten nicht so gut vertraute Leser laufen Gefahr, die von Masters rekonstruierte, bisweilen schlicht erdachte und zumindest in wichtigen Bereichen nicht gründlich erforschte Vergangenheit für bare Münze nehmen.

Aber auch als Quelle für weitere Forschungen ist das Werk nur begrenzt zu nutzen, weil Masters häufig zentrale Behauptungen, wie etwa solche über die sprachlichen Verhältnisse im Patriarchat von Antiochia, als gegeben darstellt und nicht mit Quellenbeweisen absichert. Die generalisierenden Aussagen lassen teilweise Unterschiede in Zeit und Raum innerhalb des Beobachtungsgebietes außer acht. Man hätte sich eine strenger chronologische Darstellung und Einordnung der Prozesse des Wandels gewünscht. In den beiden vom Vfr. ausdrücklich als solchen herausgestellten originellen Ansätzen – die Einbeziehung und Interpretation von Ereignissen aus der Zeit vor dem 18. Jahrhundert und das Vernehmbarmachen der indigenen Stimmen – bleibt Masters, wie oben gezeigt, wenig überzeugend. Auch auf die Stärken der Arbeit ist schon verwiesen worden, sie liegen vor allem da, wo das Zusammenleben der Kommunitäten (»social interaction«) anhand von Gerichtsdokumenten nachgezeichnet wird und diese Dokumente als Zeugnisse des täglichen Miteinanders der Religionen und Konfessionen benutzt werden (siehe z. B. 28, 31).

Letztlich trifft auf die Studie das zu, was ihr Vfr. über die bisher zu diesem Themenkomplex erschienenen Arbeiten gesagt hat: sie dient vor allem dazu, uns daran zu erinnern, wie viel an Forschungsarbeit über die einzelnen christlichen Kommunitäten in den arabischen Provinzen des Osmanischen Reiches noch zu leisten bleibt (3).

Carsten Walbiner

Achim Budde, Die ägyptische Basilios-Anaphora. Text – Kommentar – Geschichte (Jerusalemer Theol. Forum 7, Münster 2004) 679 Seiten

Die Bonner Dissertation gliedert sich, wie schon die Überschrift deutlich macht, in drei große Blöcke (A. Text, pp. 39-203; B. Kommentar, pp. 205-544; C. Geschichte, pp. 545-612); eingerahmt wird sie von einer Einleitung über den bisherigen Forschungsstand und der Darlegung der eigenen Ziele (pp. 13-38) und abschließendem Quellen- und Literarturverzeichnis mit dem Register, dabei keine Erfassung der Autoren, was die Arbeit manchmal recht mühsam macht (*cf. infra*).

Wer immer meint, daß dieser klare Aufbau auch den Zugang leicht macht, irrt sich. Auch ist es keineswegs so, daß die Dissertation, wie Budde (p. 37) meint, »als Nachschlagewerk zu einzelnen Fragen« taugt, oder »jedem Theologen ... einen raschen Überblick über die wichtigsten neuen Erkenntnisse« verschafft, bzw. die »Anaphoren-Forscher detailliert über alle interessanten Beobachtungen« informiert. Der große Reiz, aber auch die enorme Herausforderung dieser Dissertation liegt gerade darin, *daß sie eine sehr sorgfältige Lektüre erfordert*, dabei *aller* Teile, denn viele

Fragen, wie z. B. die Informationen zur Edition der Handschriften bzw. Benutzung der Hss., sind über *unterschiedliche* Teile der Einleitung und sogar über den gesamten Kommentar verstreut (*cf. infra*). Auf der anderen Seite werden »Kommentar« und »Geschichte« getrennt, obwohl vieles ineinandergreift und diese Teile zusammmen gelesen werden müssen.

Jeder, der sich dem Rat Buddes (p. 37) zur Benutzung dieser Dissertation zunächst einmal anvertraut, wird von dieser Dissertation fasziniert werden. Zunächst hinterläßt sie bei flüchtigem Lesevergnügen folgenden Eindruck: Diese Publikation gehört zu den interessantesten liturgiewissenschaftlichen Dissertationen der letzten Jahre, zudem ist sie ein hochbedeutsamer Beitrag über die ägyptische Überlieferung der Basilius-Anaphora, reich an wichtigen neuen Informationen und Einsichten über den ägyptischen Zweig dieser Anaphora, die für jeden, der sich mit dieser Liturgie beschäftigt, eine hochinteressante Lektüre darstellt. Es ist eine immense Leistung, die griechischen wie koptischen Überlieferungsstränge aufgearbeitet zu haben.

Der Überblick über die handschriftlichen Überlieferungen der griechischen, sahidischen und bohairischen Textgestalt (pp. 39-141) bietet einen *äußerst komplexen* Einstieg in die nachfolgende *äußerst komplexe* Edition dieser Texte (*cf. infra*).

Der Zugang zu den Texten, auf einer Seite die griechische und sahidische Version in zwei Kolumnen, auf der gegenüberliegenden Seite die bohairische Version mit deutscher Übersetzung, ebenfalls in zwei Kolumnen, wird durch eine durchlaufend numerierte Gliederung des Textes *in Verse*[1] nicht nur erheblich erleichtert, sondern erlaubt zudem einen unmittelbaren Textvergleich. Ganz so einfach ist die Einarbeitung in diese Texte mit den Varianten im kritischen Apparat dennoch gewiß nicht (*cf. infra*).

Mit außerordentlich großem Gewinn und sehr viel Freude nimmt man die klare Grundkonzeption (Struktur-Analyse als Einleitung, Text-Analyse als Kern, Ergebnisse als Zusammenschau) aller Kapitel zur Kenntnis.

Schon die methodische Zielsetzung (pp. 34-37, 48-69) ist hochbedeutsam. Die Gliederung, Benennung und Einordnung, die sich »nach Aufbau und Inhalt des Textes« richten (p. 205), zeigen umgehend, wie umfassend das Textmaterial gedanklich durchdrungen und mit welcher Sensibilität im Kommentar rituelle Zusammenhänge erfaßt wurden.

Nicht minder bestrickt der *Ansatz* der Text-Analyse, wenn danach getrachtet wird, »Vers für Vers« die Aussagen philologisch, historisch und theologisch zu sichten (p. 207). Insbesondere die philologischen Angaben, aber auch Buddes theologische Reflexionen liest man mit großem Interesse und Gewinn. Schon die Details in der Einleitung zum Kommentar (pp. 205-219) bieten eine Fülle von Informationen.[2]

Bei genauerer Lektüre der vielen Anregungen Buddes, weiter über bestimmte Eigentümlichkeiten der **Bas** nachzudenken, gehören auch seine wiederholten Hinweise auf Parallelen zwischen der ägyptischen Basilius-Anaphora (äg Bas) und der ost-syrischen Nestorius-Anaphora (syr Nest). Daraus jedoch abzuleiten, daß beide auf eine vorschriftliche, *mündliche* Überlieferung zurückgehen, ist hochspekulativ, nicht überzeugend und daher abzulehnen.

1 Hier folgt Budde (cf. pp. 66-67) der Zählung im bohairischen Euchologion.

2 Dabei bedürfen jedoch die Angaben zu den armenischen Anaphoren (pp. 212-213, 571-572) der Modifikation. Auch von der ost-syrischen Überlieferung darf nicht behauptet werden, daß sie auf »byzantinischen Traditionen des 4. und 5. Jahrhunderts« fußt (p. 214)! Das gilt auf keinen Fall für das älteste ost-syrische Formular (Addai und Mari); und selbst für die beiden anderen ost-syrischen Anaphoren des Mar Theodor bzw. Nestorius gilt das keineswegs uneingeschränkt.

Bevor nicht die an einigen Stellen belegbare Verwandtschaft der syr Nest mit der syr Bas völlig aufgearbeitet wird, und bevor nicht eine Monographie mit den Angaben zu all den zu erwartenden Varianten von syr **Bas** vorliegt, ist Buddes spekulativer Rückgriff auf eine gemeinsame *mündliche* Tradierung von syr Nest und äg **Bas** höchst fraglich.

Die syr Nest wirft noch sehr viele Fragen auf, die von den Spezialisten auf diesem Gebiet *wohl in mehreren Anläufen* noch weiter zu diskutieren sind und wobei die Arbeiten von Baumstark, Engberding, Spinks, Gelston und anderen mitzuberücksichtigen wären. (Hier hat Budde den bisherigen Kenntnisstand zu syr Nest und **Bas** nicht immer beachtet.)

I. Buddes Edition

Bevor wir auf die Edition Buddes zu sprechen kommen, soll noch kurz auf die wichtigsten Vorläufer eingegangen werden.

Für jeden, der sich mit der Basiliusliturgie beschäftigt, ist Engberding ein fester Begriff.[3] Als erstes ist zu notieren, daß Engberding, der ein Philologe war, insofern einen zuverlässigen griechischen Text hinterlassen hat, als das Griechische in seiner grammatikalischen Gestalt und Schreibweise absolut zuverlässig ist.

Der Nachteil des Engberding'schen Texts beruht auf (1) der *Fusion* der koptischen, griechischen und äthiopischen Texte der ägyptischen Überlieferung in *eine griechische* Textgestalt, (2) der Rückübersetzung der anderen orientalischen Versionen, nämlich der armenischen und syrischen Redaktionen, ins Griechische. Hinter dieser Arbeitsweise stand Engberdings Bemühen, den Urtext der Basilius-Anaphora greifbar zu machen.

Was die ägyptische Überlieferung betrifft, so lag bislang der *Cod. Paris. gr. 325* (14. Jh.) in der Edition von Renaudot I (pp. 57-85) vor, zudem wissen wir heute durch W. Macomber von einem weiteren griechischen Codex, dem von ihm entdeckten und beschriebenen *Kacmarcik Codex* (ebenso 14. Jh.), wobei Macomber die Abweichungen des *Kacmarcik-Codex* vom *Paris. gr. 325* (nach Renaudot) notierte und zudem auf Fehler in Renaudot verwies.[4] Diese beiden Codices (*Kacmarcik* und *Paris. gr. 325*) des 14. Jh.s sind unsere ältesten und wichtigsten griechischen Zeugen der **äg gr Bas**.

Zu den bedeutsamsten und ältesten Zeugen der ägyptischen Überlieferung überhaupt zählt der sahidische *Codex Lefort* (Löwen) des 7. Jh.s, der von Doresse 1960 ediert wurde.[5] Bei der äthiopischen Überlieferung kann auf die Edition von S. Euringer zurückgegriffen werden.[6]

Mit der Dissertation Buddes[7] liegt nun eine Textedition der griechischen, sahidischen und bohairischen handschriftlichen Überlieferung vor, *was zunächst einmal eine erhebliche Leistung*

3 H. Engberding, *Das Eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie. Textgeschichtliche Untersuchung und kritische Ausgabe (Theologie des Christlichen Ostens. Texte und Untersuchungen*, Münster 1931).

4 W. F. Macomber, »The Kacmarcik Codex. A 14th Century Greek-Arabic Manuscript of the Coptic Mass«, *Le Muséon* 88 (1975) 391-395, »The Greek Text of the Coptic Mass and of the Anaphoras of Basil and Gregory According to the Kacmarcik Codex«, *Orientalia Chr. Periodica* 43 (1977) 308-334.

5 J. Doresse – E. Lanne, »Un témoin archaïque de la liturgie copte de S. Basile. En annexe: les liturgies »basiliennes et saint Basile« par B. Capelle«, *Bibliothèque du Muséon* 47 (Löwen 1960) 10-75.

6 S. Euringer, »Die äthiopische Anaphora des hl. Athanasius nach zwei Berliner Handschriften herausgegeben und übersetzt«, *Oriens Christianus* 24 (1927) 243-298.

7 Vorangegangen ist die mir unzugänglich gewesene unveröffentlichte Dissertation von Roshdi Dous (Thessaloniki 1997).

darstellt. Mit allergrößtem Interesse folgt man Buddes Ausführungen über die handschriftlichen Überlieferungen (griech.: 70-93; sah.: 94-106; boh.: 107 = 127; Einordnung der Hss.: 128-139).

Die erste Durchsicht dieser Dissertation bereitet jedem Leser große Freude, erst bei genauerem Hinsehen und vor allem beim Arbeiten mit dieser Dissertation stellt sich eine gewisse Ernüchterung ein.

Budde, dem schon an anderer Stelle bei einem seiner Aufsätze ein »enormer Elan beim Argumentieren« bescheinigt wurde,[8] besticht mit seiner Dissertation zunächst wiederum durch »die überaus kluge und plausibel erscheinende, ja faszinierende gedankliche Durchdringung des Materials, so sehr, daß man all den schönen Argumenten ja gerne folgen möchte. Allerdings nur unter der Voraussetzung, daß man sich in der Sache nicht so genau auskennt und die relevanten ... Quellen nicht wirklich zum eigenen Forschungsschwerpunkt gehören«.[9]

Jeder der sich mit der Quellenforschung und der Edition handschriftlicher Überlieferungen beschäftigt, weiß, wie leicht sich Fehler in eine Edition einschleichen können. Bei der Edition von Texten sind Ermessensfragen und offensichtliche Fehler von einander zu trennen. Zunächst ist festzustellen, daß Budde den Ermessensspielraum bei der Editionstechnik meines Erachtens zu sehr ausgereizt hat.

Budde führt bei seiner Edition, was ausführlichst dargelegt wird, mehrere Neuerungen ein, die bei genauerem Hinsehen darauf hinauslaufen, daß sie letztlich nicht nur die bisherigen wissenschaftlichen Gepflogenheiten unterlaufen, sondern seinen griechischen Text an vielen Stellen nicht zitierfähig macht.

So wird uns z. B. mitgeteilt, daß *keine kritische Edition* angestrebt wird, sondern *eine vergleichende Edition* (pp. 59-60, 63). Budde beabsichtigt zudem, eine Neuedition vorzulegen, *»die auf alle Korrekturen verzichtet«* (pp. 60-62, 66), hinzukommt noch, daß er bei den Textvarianten von einer Prämisse der *»formalen Gleichwertigkeit aller Zeugen«* ausgeht (p. 67). Diese ungewöhnlichen formalen Entscheidungen haben schwerwiegende Folgen. Zunächst möchte ich auf den außerordentlich schwierigen Zugang zur Edition eingehen.

1. Der mühsame Textzugang

Die Einarbeitung in die Edition mit den *Angaben* zu den Varianten in der handschriftlichen Überlieferung, ebenso in die *Einordnung* der Handschriften (pp. 128-139, 141-213) *ist außerordentlich mühsam* (und hat auch schon dem Editor offensichtlich viel Zeit und Mühe gekostet).

Buddes Vorentscheidungen (1) unterschiedliche Rollenbücher in seine Edition des griechischen Texts zu integrieren, (2) zugleich auch noch Varianten (selbst allerspätester Zeugen!) in das Textkorpus der Edition aufzunehmen, führte zu einer außerordentlich komplizierten, meines Erachtens unüberschaubaren Textedition, was schon aus Buddes Angaben zum »Aufbau der synoptischen Dokumentation und des Apparates« (pp. 68-69) hervorgeht, der eigentlich zur Information über »Zeichen und Abkürzungen« (p. 141) vor der Edition gehört.

Aber auch das Kapitel über die »Einordnung der Handschriften« (pp. 128 ff.) ist sorgfältig zu studieren, will man einigermaßen zurechtkommen mit Buddes Gestaltung der Textedition. Nicht minder kompliziert ist der kritische Apparat. Beide, das Textkorpus wie der krit. App., sind in der Tat teilweise so unüberschaubar, daß Budde selbst dem Leser rät, die *Angaben zu Beginn der*

8 G. Winkler, »Zur Signifikanz eines kürzlich erschienenen Aufsatzes zur Basilius-Anaphora«, *Studi sull'Oriente Cristiano* 8 (2004), 23-45.

9 *Ibid.* S. dazu G. Winkler, *Die Basilius-Anaphora* (*Anaphorae Orientales* 2. *Anaphorae Armeniacae* 2, Rom 2005), 23-25, 27-37.

jeweiligen Kapitel des Kommentars zu lesen, da sie teilweise als Wegweiser durch die Edition dienen.

Hier einige Beispiele für den überflüssig schwierigen Zugang:

Die Einsprengsel (unübersetzter) *koptischer Texte* in die *griechische* Textgestalt:

pp. 144 (Vers 10 = Γ, *18. J.*); 152 (Vers 47: hier findet sich, wenn ich den krit. App. richtig verstanden habe, *der koptische Text* bei Π = »Leittext« *in margine*, lediglich bei den Hss.: A = *16. Jh.*, Γ = *18. Jh.* im Textkorpus); 154 (59: kopt. Text bei Π wiederum *in margine*, die anderen Hss.: wiederum A = *16. Jh.*, Γ = *18. Jh.*); 156 (71: bei Π wiederum *in margine*, die anderen Hss.: wiederum A + Γ), 160 (80: bei Π wiederum *in margine*, sonst Γ = *18. Jh.*; *usw.*)

hätten hinterfragt werden müssen. Denn der Sachverhalt legt doch eindeutig nahe, (1) daß die koptischen Einsprengel bei Π (= *Codex Paris. gr. 325*, 14. Jh.) von anderer Hand erst in späterer Zeit *am Rand* hinzugefügt wurden [bezeichnenderweise scheinen sie im *Kacmarcik-Cod.*, ebenso 14. Jh., *zu fehlen*!], (2) daß sie erst relativ spät in die Hss. Eingang fanden, und (3) im großen und ganzen auf die (*späten*) Hss. A (= *16. Jh.*) + Γ (= *18. Jh.*) beschränkt sind. *Daraus ergibt sich für mich die Frage, ob sie eigentlich im Textkorpus stehen sollten, oder ob sie nicht besser im krit. App. aufgehoben sind.*

Weiter erschwert wird der Zugang zu den Textvarianten noch durch den *gemeinsamen* krit. App. zur *griechischen und sahidischen* Textgestalt (– *letztere bleibt unübersetzt* –). Hier war es wohl ebenso eine Ermessensfrage, ob dem sofortigen Zugang zum Textvergleich der griechischen, sahidischen und bohairischen Redaktion *oder* dem Zugang zur sahidischen Version *mit einer Übersetzung* und der *Übersichtlichkeit des krit. Apparats* der Vorzug gegeben werden sollte.

Eine Übersetzung des sahidischen Texts wäre z. B. schon wegen der markanten Abweichung bei Vers 81 (unmittelbar vor der eigentlichen Epiklese) von Vorteil gewesen: Bei Vers 81 stimmen die griechischen und bohairischen Texte miteinander überein, *nicht* jedoch der sahidische Text (der unübersetzt blieb): Dabei handelt es sich bei der Abweichung, *wie erst über mühsame Nachforschung klar wird*, um zwei sahidische *Diakonika* (!), *die Budde in das Textkorpus des Euchologions* (*Cod. Par. gr. 325*) *eingeschoben hat*: Diese beiden *Diakonika* belegen das *Benedictus*, was von Budde *unmittelbar* vor die Epiklese eingefügt und erst im Kommentar (p. 396) aufgeklärt wurde.

Das heißt, *Varianten aus anderen liturgischen Textgattungen* (!) *wurden in das Textkorpus eines Euchologions integriert*, dabei hypothetisch plaziert und mit «...» kenntlich gemacht. Die bei Budde *kursiv* markierten nachfolgenden *Verse 82-85* (– es ist die einzige *Kursive* im gesamten sahidischen Text –) entsprechen dem Befund des *Cod. Lefort*. Warum diese Verse *kursiv* gedruckt wurden, ist bei den Informationen zur Edition (p. 141) nicht aufgeschlüsselt worden.

Die Schwierigkeiten können folgendermaßen gebündelt werden:

Budde teilt uns zwar mit, daß das *Euchologion* nach dem *Cod. Paris. gr. 325* (= Π) die Grundlage für die griechische Textedition bildet;[10] für die sahidische Textgestalt sind es die beiden Codices von Löwen (hier der von Doresse edierte *Cod. Lefort*) und Oxford. Bei der Wiedergabe der Texte der *Euchologien* wird jedoch diese Textgrundlage wieder aufgehoben, dabei z. B. durch *die Integration von Textvarianten*, oder durch Einschübe *von Auszügen aus anderen liturgischen Textgattungen*, wie z. B. *Diakonika*, die hypothetisch plaziert werden. Diese Einfügungen von Varianten, *ganz gleich welcher Provenienz*, werden durch «...» markiert. (Daß es sich dabei *auch um Textergänzungen aus den Diakonika* handelt, wird erst nach sehr zeitraubendem Nachschlagen überhaupt klar!) Die Fusion unterschiedlicher liturgischer Textgattungen ist höchst problematisch.

10 Warum es dieser Codex ist und nicht der ebenso dem 14. Jh. angehörende hoch bedeutsame *Kacmarcik-Codex*, wird pp. 89-90, 93 aufgeschlüsselt. Beide gehen nach Budde auf einen *gemeinsamen*, verlorengegangenen Prototypus zurück.

(Daß Budde sich dabei sehr viele Gedanken gemacht hat und die *Diakonika* mit Sachverstand eingefügt hat, ist hervorzuheben.) Die Angaben der *Diakonika* sind jedoch besser getrennt von den *Euchologien* zu notieren. Die Überfrachtung der Textgrundlage mit Varianten erschwert den Zugang zu den beiden wichtigsten griechischen Codices des 14. Jh.s außerordentlich.

Buddes Editionstechnik beruht dabei auf der problematischen Prämisse der »*formalen Gleichwertigkeit aller Zeugen*« (p. 67). Dabei beruft sich Budde (p. 67) auf Andrieu's Edition des Pontifikale,[11] was meines Erachtens nicht gerechtfertigt ist, denn (1) ist man bei Texteditionen *noch niemals* von der »Gleichwertigkeit *aller* Zeugen ausgegangen«, (2) tut dies auch Andrieu nicht, sondern er setzte die unterschiedlichen Texte *in Spalten nebeneinander*,[12] also keinesfalls wie bei Budde *in einen einzigen Text, in den alle* (bedeutsamen) *Varianten integriert wurden*! Zudem ist die Fusion unterschiedlicher liturgischer Textgattungen (Euchologien, Diakonika) hochgradig problematisch.

Sicher gilt, daß bei einer Edition ein breiterer Spielraum von Ermessensfragen greifen kann. Budde hat dabei jedoch einen Weg der Textedition eingeschlagen, der für die *liturgiewissenschaftliche Darstellung* der Überlieferung problematisch ist, denn das von Budde edierte hypothetische Textkorpus spiegelt eine Textgestalt wieder, von dem wir keineswegs mit Sicherheit wissen, ob es so in Alexandrien (= wahrscheinliche Heimat des *Cod. Paris. gr. 325*) oder anderswo wirklich so wie im Textkorpus dargestellt, benutzt wurde. Zudem ist vorauszusetzen, daß sehr viele Hss. auch verlorengegangen sind. Wer kann also schon schlüssig behaupten, daß die *häufigsten* Varianten des Materials, das die Fährnisse der Zeit zufällig überdauert hat, auch zum Kriterium für die Auswahl erhoben werden kann.) Es wäre m. E. wesentlich besser gewesen, den jeweils *zuverlässigsten* Zeugen als Textgrundlage zu nehmen und *alle Varianten dazu* (*bei klarer Unterscheidung der unterschiedlichen liturgischer Textgattungen*) im krit. App. zu notieren. *Die Bedeutung der Varianten ist im Kommentar zu erörtern.*

2. Buddes Verzicht auf Korrekturen der Hss.

Buddes Absicht (p. 66) »eine Neuedition« vorzulegen, »*die auf alle Korrekturen verzichtet*« (!), hat es in dieser Form noch nie gegeben. Es ist durchaus möglich, sich für eine »diplomatische« Edition zu entscheiden, jedoch müssen dann im kritischen Apparat die Korrekturen notiert werden, um eine *verständliche* Textgrundlage herzustellen, was Budde unbeachtet ließ.

Budde (pp. 61-62) möchte sich dabei auf die Grundsätze Mohlbergs von 1924 zur Edition *lateinischer* Sakramentare stützen und sie auf *griechische* Handschriften in einem *orientalischen Umfeld* übertragen, was meines Erachtens nicht möglich ist. Der Kulturkreis des Westens war lateinisch geprägt und bei den Lesarten lateinischer Handschriften des Mittelalters kann die Entwicklung des Spätlatein abgelesen werden. Dies läßt sich nicht ohne weiteres auf den Orient, d.h. die koptisch-arabische Tradierung übertragen, die die griechische Sprache nicht mehr wirklich beherrscht.

Bereits die ältesten griechischen Hss., die auf uns gekommen sind, wie z. B. der *Kacmarcik-Codex* (eine Unzialhandschrift des 14. Jh.s), lassen deutlich erkennen, daß man der griechischen Sprache nicht mehr wirklich mächtig war, was zu zahlreichen Fehlern in den Hss. führte, wobei teilweise

11 S. zudem Buddes Einleitung (p. 13): » ... die Methodenreflexion hat vor allem im französischsprachigen Raum ... zu Modifikationen der Editionstechnik geführt«.

12 Außerdem vermerkt Budde selbst schon (p. 67), daß Andrieu's Vorgehensweise »keine allgemeine Nachfolge gefunden« habe.

schlichtweg unsinnige Lesarten anzutreffen sind, die nichts mit einer Sprachentwicklung des Griechischen zu tun haben.

Bei griechischen Unzialhandschriften, wie z. B. bei dem berühmten byzantinischen *Cod. Barberini gr. 336* oder dem *Kacmarcik-Codex* der ägyptischen Basilius-Überlieferung, ist es üblich, den griechischen Text in Minuskeln wiederzugeben, dabei die Akzente (Akut, Gravis, Zirkumflex) sowie den Spiritus (*asper* bzw. *lenis*) einzusetzen und gegebenenfalls Korrekturen zu notieren.

Das heißt, es wären zwei Möglichkeiten der Textedition offengestanden: den Text des *Paris. gr. 325* so wie er ist, wiederzugeben und im kritischen Apparat mit »*lege*« die notwendigen Korrekturen zu notieren, oder aber *offensichtliche* Verschreibungen und Fehler bereits im Textkorpus zu korrigieren, dabei *mit Vermerk* der exakten Schreibweise der Hs. im krit. App., *so wie das auch Macomber* in seinem Überblick über den *Kacmarcik-Codex* gemacht hat (*cf. infra*). Somit würde der Physiognomie der Hs. Rechnung getragen und *zugleich* ein *verständlicher* Text geboten.

Die zahlreichen »Auffälligkeiten« der griechischen Textgestalt bei Budde (wobei nicht völlig auszuschließen ist, daß einige Fehler möglicherweise nicht auf die Fehlerhaftigkeit der Hss., sondern der Edition zurückzuführen sind), lassen sich in folgende Beispiele gruppieren:

1. Es fehlen häufig die Akzente, des öfteren sind sie falsch gesetzt, und ganz allgemein gibt es kein Dativ-Iota in Buddes griechischem Text: pp. 144 (Verse 11. 15. 16. 18), 146 (19. 20. 22. 25. 26), 148 (29); 150 (36. 38. 39. 40. 41. 42), 152 (43. 46), 154 (55. 57), 158 (75. 79), *usw., usw.*

Daraus ergeben sich weder wissenschaftliche Erkenntnisse für die Sprachentwicklung des Griechischen noch liturgiewissenschaftliche Einblicke.

2. Offensichtliche Verschreibungen und Fehler im Vokabular: pp. 144 (13: ἐφ'ὁρῶν [*sic*!]; es *muß* ἐφορῶν (Part. von ἐφοράω = »hinsehen«) heißen. Inspiration war an dieser Stelle Ps 113 [112], 5-6: ... καὶ τὰ ταπεινὰ ἐφορῶν;

p. 146 (2: βλαψατε [*sic*]; es muß βλέπετε bzw. βλέψατε (von βλέπω: »hinschauen«) heißen.

p. 150 (41: ἀνταποδώσεως [*sic*], *lege*: ἀνταπόδόσεως; entweder Fehler in der Hs. oder der Edition Buddes (ähnliche Verwechslung von ω und ο schon in Buddes Aufsatz in *JAC* 45 (2002), 61: σαρκοθείς, *lege*: σαρκωθείς).

3. Der Leser sieht sich gezwungen, die früheren Editionen oder die Hss. zu konsultieren, um sich zu vergewissern, was in der Hs. tatsächlich steht, wie z.B.:

p. 146 (19: ανασθιτε [*sic*], eigentlich wäre ein ἀνάστητε zu erwarten (cf. 2 Esdra 19,5: ἀνάστητε εὐλογεῖτε τὸν κύριον); cf. *Kacmarcik-Cod.* (Macomber, »Basil«, 323); *Paris. gr. 325* (Renaudot I, 64), hier bei beiden Editionen: ἀναστῆτε; *usw.*

Aufgrund meiner Anfragen sandte mir A. Budde freundlicherweise 6 Photokopien der Hss. zu. Die Durchsicht der Hss. (*Paris gr. 325* + *Kacmarcik-Codex*) zeigt, daß nur das Incipit angegeben wurde, *das Verb* ἀνάστητε *fehlt*. Dieses fehlende Verb wurde von Budde mit ανασθιτε (aus irgendwelchen Codices ergänzt, wobei im krit. App. keine Angaben zu finden sind, welche Codices das Verb *in dieser Schreibweise* bieten; daß es sich um eine Ergänzung handelt, wurde vermerkt).

4. Budde (p. 160 [87]) bietet entweder nicht durchgängig eine »diplomatische« Edition der Lesarten und Eigenheiten des außerordentlich wichtigen *Kacmarcik-Codex*, oder aber die Textedition Buddes ist über alle Maßen kompliziert: Bei der Epiklese hat der *Kacmarcik-Codex* ΠΙΗCΙ (wie ich der Photokopie entnehmen konnte). Nach Buddes Interpretation entspricht diese Lesart (wie mir schriftlich mitgeteilt wurde) einem ποιήσῃ nach Buddes Lesung des *Cod. Paris. gr. 325*, und somit erscheint die Lesart ΠΙΗCΙ des *Kacmarcik-Codex* nicht in Buddes kritischen Apparat. Macomber (»Basil«, 323) deutet das ΠΙΗCΙ jedoch als ποιήσῃ, das ganz allgemein außerordentlich gut bezeugt ist. (Konsultiert man Buddes Überblick zu diesem Codex, so heißt es p. 79, daß in der Hs. »konsequent und ohne Ausnahme die Diphtonge ει und οι als ι und αι als ε wiedergegeben

werden«. (S. dazu auch p. 65.) Meinerseits wäre noch hinzuzufügen, daß beide Codices (*Paris. gr. 325* + *Kacmarcik*) auf eine gemeinsame, verlorengegangene Vorlage zurückgehen, die möglicherweise diese (von anderen Zeugen) abweichende Lesart ποιῆσῃ geboten hat. Es würde sich demnach also nicht um unterschiedliche Zeugen handeln. Ich gebe jedoch mit Macomber (und Renaudot I, 64) der Lesart ποιῆσῃ den Vorzug. (Zur Begründung s. meinen Kommentar zur Epiklese in Winkler, *Die Basilius-Anaphora*, 805.)

Allein aus diesen *Auffälligkeiten* in der Edition Buddes geht schon hervor, daß jeder, der mit dieser Edition arbeiten möchte, Probleme bekommt und die Korrekturen des Griechischen selbst vorzunehmen hat.

Vergleicht man die Editionstechnik Buddes mit der von Macomber zum *Kacmarcik-Codex*, so ist Macomber entschieden der Vorzug zu geben. So heißt es bei Macomber (einem seit Jahrzehnten ausgewiesenen Kenner der syrischen, griechischen und äthiopischen handschriftlichen Überlieferungen) zum *Kacmarcik-Codex*, einer Unzialhandschrift:

> In order to offer *an intelligible* Greek text, *I have been obliged to do a considerable amount of interpretation of what appears in the manuscript* ... the Greek words are not ... provided with accents or breathings. These, therefore, I have had to supply.
>
> Furthermore, *the scribe frequently departs from accepted spellings* ... My editorial policy in such cases is *to correct the reading of the manuscript to the accepted spelling in all instances in which the intention of the author of the text is clear. When I do make corrections, the reading of the manuscript in its unaccented form is normally given in the footnotes* ...[13]
>
> S. zudem (p. 311):
>
> I have also discovered that a surprisingly large number of the divergences between Renaudot's text [= *Codex Paris. gr. 325*] and that of the Kacmarcik-Codex are, to all appearances, due to mistakes in Renaudot's edition ...

Eine Textedition, wie Budde sie vorgelegt hat, ist in hohem Maße problematisch. Es scheint mir nicht plausibel zu sein, auf der einen Seite eine diplomatische Textedition des Euchologions mit allen Fehlern des Griechischen in den Hss. *ohne Korrekturangaben* (!) zu bieten,[14] andererseits den *Leittext eines Euchologions* nach *Codex Paris. gr. 325* mit Einfügungen aller Art, auch der *Angaben in den Diakonika* zu steuern. Hier hilft auch nicht die Kenntlichmachung aller Erweiterungen und Veränderungen des Textkorpus z. B. mit «...», denn dieses Zeichen steht nicht nur für die Eingliederung von *Varianten aus den Euchologien* in das Textkorpus, sondern ebenso für die Inkorporation einiger *Passagen aus den Diakonika*, die zudem nur hypothetisch plaziert werden können.

Die von Budde vorgeschlagene Edition impliziert:

1. Der griechische Text kann durchgängig nicht so zitiert werden wie er bei Budde vorliegt.

2. Wenn man die ägyptisch-griechische Textgestalt zitieren möchte, hat man die Korrektur des Griechischen selbst vorzunehmen, um an einigen Stellen *einen verständlichen Text* zu bieten.

3. Jedem der mit der Edition Buddes arbeiten möchte, wird eine an sich unnötige und außerordentlich zeitraubende Arbeit aufgebürdet: man hat z. B. herauszufinden, welcher Natur die Textergänzungen sind (nämlich aus den Euchologien oder den Diakonika), was endloses Nachschlagen erfordert; außerdem ist das Griechische zu überprüfen.

4. Erschwerend kommt hinzu, daß mit der Einfügung vielfältigster Varianten und der Integration von Auszügen aus den Diakonika in den Leittext des Euchologions (die noch dazu an einigen Stellen hypothetisch plaziert werden) ein *hypothetisches Textkorpus* erstellt wurde.

13 Cf. Macomber, »Basil«, 312 (meine Texthervorhebungen).

14 Bei einer solchen Wiedergabe bedarf es eigentlich keiner Kenntnis des Griechischen!

II. Buddes Überblick zum Status quaestionis und seine Integration im Kommentar

Die formalen Fragen, die mit dieser problematischen Editionstechnik einhergehen, finden ihr exaktes Spiegelbild in der Darstellung des *Status quaestionis* (pp. 13-34) und seiner Integration im Kommentar.

Auch hier folgt Budde nicht den üblichen Grundsätzen einer sachlichen Auseinandersetzung mit der vorangegangenen Forschung, mit einer klaren Trennung von Forschungsergebnissen, die *wesentlich* zu unserem Kenntnisstand der *Basilius*-Anaphora beigetragen haben, und Beiträgen, die eher am Rande miterwähnt werden können, wenn überhaupt ein Anlaß besteht, sie anzuführen. Auch dies kann an einigen Beispielen verdeutlicht werden:

1. Der Überblick über die bisherige Forschung

So fehlt z. B. in der Einleitung (pp. 13-34) *mit dem Überblick über die wichtigen Forschungsarbeiten* jeglicher Hinweis auf W. Macomber. Daß wir Macomber den ersten Überblick über eine der ältesten Handschriften der ägyptisch-griechischen Basilius-Anaphora verdanken, wird zudem nicht einmal beim Überblick über diese Handschrift (pp. 77-79) vermerkt.

Immerhin war es Macomber, der uns *erstmals* Kenntnis über die neben dem *Cod. Paris. gr. 325* wichtigste Handschrift der griechisch-ägyptischen Überlieferung verschafft hat, zudem die Bedeutung des *Kacmarcik-Codex*, einer bislang unbekannten griechischen Handschrift des 14. Jh.s, erfaßte, der nach dem früheren Besitzer benannt wurde. So heißt es zu Recht in Macombers Beitrag von 1975, *in dem er den Kacmarcik-Codex erstmals vorstellte*: »It is a pleasure ... to be able *to anounce the discovery of a manuscript* dated 1345, which contains nearly complete Greek and Arabic texts of the ordinary of the Coptic Mass with the Anaphora of Basil, complete Greek and Arabic texts of the Anaphora of Gregory and a nearly complete Greek text of the Anaphora of Mark.«[15] W. Macomber, *der weltweit zu den führenden Experten handschriftlicher Überlieferungen zählt* – vielen Spezialisten ist er insbesondere als Autorität syrischer und äthiopischer Handschriften bekannt – publizierte zwei Jahre nach dem ersten Hinweis auf diese außerordentlich wichtige Handschrift, *die*, wie gesagt, neben dem *Cod. Paris. gr. 325 zu den bedeutsamsten Hss. der* ägyptisch-griechischen Basilius-Anaphora *überhaupt zählt*, einen ersten detaillierten Überblick über den Inhalt des *Kacmarcik-Codex*, indem er auf die Abweichungen von dem bislang bekannten und in Renaudot edierten *Codex Paris. gr. 325* (mit den Fehlern in Renaudot) aufmerksam machte.[16] Zudem publizierte W. Macomber 1979 die Markus-Anaphora in diesem *Kacmarcik-Codex*.[17]

Außerdem war es Kh. Samir, der in zwei ausführlichen Beiträgen der *arabischen* Textgestalt des *Kacmarcik-Codex* in *Orientalia Chr. Periodica* 44 (1978), 74-106, 342-390, nachgegangen ist, was ebenso unerwähnt bleibt.

Noch bedeutsamer ist J. Henner, *Fragmenta Liturgica Coptica* (Tübingen 2000), die bei Buddes Überblick über die vorangegangenen Forschungsarbeiten (pp. 20-34) ebenso übergangen wird, obwohl Budde die Textedition Henners benutzt, *einige Fragmente sogar nach der Edition von J. Henner wiedergibt* (pp. 102, 160, 396). Siehe dazu z. B. das Fragment **Θ**, das bei Buddes Untersuchung und Eingliederung *der Diakonika* in das Textkorpus des *Euchologions* eine so große Rolle spielt; cf. p. 160 [Vers 81] mit p. 396.

15 Cf. Macomber, »Kacmarcik Codex«, 391-395. (Meine Texthervorhebung.)

16 Cf. Macomber, »Basil«, 308-334.

17 Cf. W. F. Macomber, »The Anaphora of Saint Mark according to the Kacmarcik Codex«, *Orientalia Chr. Periodica* 45 (1979), 75-98.

Beim Überblick über die vorangegangenen Forschungen teilt Budde (p. 30) bei den Angaben zur Dissertation von Roshdi W. B. Dous ebenso nicht mit, daß er bei den »neuzeitlichen Handschriften« *auf die Edition von Dous zurückgreift und sie für seine Edition benutzt hat.*

Daß Budde *die Erforschung der späten Hss. von Dous übernimmt*, erfährt man erst auf p. 92; und um welche Hss. es sich dabei handelt, wird nur beim Überblick über die Hss. (pp. 86-88) klar: es sind die Hss. **Δ** (18. Jh.) + **E** (19. Jh.): cf. Budde, 86; **Z** + **H** (19. Jh.): cf. Budde, 87; **Θ** (19. Jh.): cf. Budde, 87-88; **I** (19. Jh.): cf. Budde, 88. Auf p. 92 teilt Budde mit, daß die Edition von Dous unzuverlässig sei. Die gesamten Informationen gehören in die Darstellung des bisherigen Kenntnisstands. (Diese Angaben mußten vom Leser selbst zusammengetragen werden. Hier wirkte sich zudem das Fehlen eines Autorenregister als sehr zeitraubend aus.)

Das heißt, Buddes Einleitung über die bedeutsamen Forschungsarbeiten zur Basilius-Anaphora ist höchst unausgewogen, wie z. B. das Fallenlassen eines Forschers vom Range W. Macombers zeigt, der erstmals auf den *Kacmarcik-Codex* aufmerksam machte und wesentlich zum Kenntnisstand der handschriftlichen Überlieferung beigetragen hat. (Mehrere der ausführlicher vorgestellten Beiträge in Buddes Überblick können sich gewiß nicht mit der wissenschaftlichen Bedeutung eines Macomber messen!)

2. Die Eingliederung des Status quaestionis im Kommentar

Inadäquat ist außerdem die Darstellung des *Status quaestionis* im Kommentar:

So z. B. für das Sanctus sowie den Aufruf: κλίνατε vor der Epiklese (pp. 240-244, 263-265, 393-395), die Übersetzung und den Kommentar zu εὐδοκία bei der Epiklese (pp. 161 [83], 400), die Darbringung bei der Anamnese (pp. 388-389), wo jeweils der jetzige Kenntnisstand unberücksichtigt blieb, ebenfalls für die Verben beim Einsetzungsbericht (pp. 338-343, 354, 370), bei letzterem Beitrag wurde der durch S. Brock etablierte Forschungsstand nicht respektiert.[18]

Und in hohem Maß gilt dies zudem für die Erörterung der Heilsetappen in der sog. »Oratio post Sanctus«, einer der umfangreichsten Gebetsteile der Basilius-Anaphora. Budde hat sich dabei erstmals den Zusammenhängen zwischen dem Formelgut in der »Oratio post Sanctus« und den Glaubensbekenntnissen zugewandt (was in keinem seiner vorangehenden Beiträgen der Fall ist). Nach Buddes Darstellung (pp. 285-315, 572) ist der Kenntnisstand über die Schilderung der Heilsetappen bei der »Oratio post Sanctus« jedoch noch der von Fenwick (1992), dessen unhaltbare Thesen eigentlich nicht weiter rezipiert werden sollten.[19] Wenn es um Zusammenhänge zwischen diesem Gebetsteil *und dem Formelgut aus den Bekenntnissen* geht, verweist Budde auf die vagen Hinweise von Fenwick (pp. 286 Anm. 68, 291 Anm. 92), sonst liegen nach Budde keine weiteren Erkenntnisse vor, weder zur ägyptischen Überlieferung von Bas, noch zu den armenischen Re-

18 Cf. S. P. Brock, »Invocations to / for the Holy Spirit in Syriac Liturgical Texts: Some Comparative Approaches«, in: R. Taft – G. Winkler (Hgg.), *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948), Rome, 25-29 September 1998* (*Orientalia Chr. Analecta* 265, Rom 2001), 377-406, hier: 390-391.
Dabei heißt es im Zusammenhang mit dem Verb-Paar »segnen + heiligen«: »This sequence is found in Greek only in BAS, whereas it features in all three East Syriac anaphoras ... The combination appears to be a Syriac characteristic, for it is also found in the Institution Narratives of Syriac James (but not Greek JAS), XII Apostles I (but not in Greek CHR [= Chrys] ... This pattern of attestation for the pair ›bless and sanctify‹ brings out once again the links beween BAS and the Syriac milieu.«

19 Zu Fenwick cf. Budde, 28-29 (wo Budde p. 29 zu Recht hervorhebt: »Vor allen Dingen aber beruht seine Textarbeit auf einer unzureichenden philologischen Grundlage«). Cf. Rezension zu Fenwick in *Oriens Christianus* 78 (1994), 269-277.

daktionen, auch nicht zur Analyse und Einordnung der bohairischen Aussagen über die Inkarnation und Menschwerdung (ⲁϥϭⲏⲥⲁⲣⲝ + ⲁϥⲉⲣⲣⲱⲙⲓ, Budde, 289-290 mit Anm. 84): Nach Budde gibt es dazu keine Untersuchungen, die dieses Vokabular in die Entwicklungsgeschichte der Inkarnationsaussagen eingeordnet haben, obwohl dazu bereits mehrere Veröffentlichungen vorliegen, die ausführlichst darauf eingegangen sind. (S. dazu den Überblick in Winkler, *Die Basilius-Anaphora*, 23-25, 36)

Ähnliches gilt für die Zusammenhänge zwischen der Taufe (Budde, 293-295, 316) und der sog. »Oratio post Sanctus« der Basilius-Anaphora, wozu es ausführlichere Analysen gibt, ebenso *wie* die Taufe in die Schilderung der Heilsetappen in der äg Bas und **Ω** integriert wurde.

Hierher gehört auch noch der Nachweis, daß **Bas** einst keine Darbringung bei der Anamnese kannte, worüber nach Budde (pp. 388-389) seit der Untersuchung von Stevenson (1980) keine neuen Erkenntnisse vorliegen! (Dazu gibt es Veröffentlichungen von 1997.)

Außerdem wäre z.B. die wichtige Untersuchung von Gounelle zu nennen,[20] der nochmals darauf verwiesen hat, daß der Einbezug des *Descensus* in das Symbolum (1) *in Syrien beheimatet ist*, (2) zeitlich *vor* Sirmium (359) nachgewiesen werden kann,[21] was Budde (pp. 299-300) nicht zur Kenntnis genommen hat.

Der feststellbare *Ausschluß* vorangegangener wissenschaftlicher Erkenntnisse (s. dazu oben unter anderem meinen Hinweis auf Macomber und Henner, sowie andere) bzw. ein inadäquater Einbezug des *Status quaestionis* in seinem Kommentar[22] führt zu der *zentralen Frage*: *ändert das unser Bild von der Basilius-Anaphora? Diese Frage ist entschieden zu bejahen*. Dabei wäre jedoch zu präzisieren, daß die großen Vorzüge Buddes in der Aufarbeitung der *ägyptischen* Traditionsstränge der **Bas** liegen, und daß er sich in einigen Fällen bei der Aufarbeitung anderer orientalischer Überlieferungen zu weit und wohl auch etwas zu voreilig hinausgewagt hat. So sind an einigen Stellen Desiderate zu formulieren, wenn sich der Blick auf die anderen östlichen, insbesondere die syrischen und armenischen Überlieferungen richtet (was die Entwicklung der jeweiligen Bekenntnisformen, die Taufgebräuche und die Anaphoren umfaßt), die von Budde nicht immer richtig eingeordnet wurden.

Mit der Darstellung der gesamten griechischen und koptischen Überlieferung hat Budde sich ein ehrgeiziges Ziel gesetzt, wobei die Edition große Probleme aufwirft.

Buddes Kommentar über die ägyptische Überlieferung der Basilius-Anaphora bietet neue und tiefgreifende Einsichten über diese Anaphora *in ihrer ägyptischen Tradierung*, deren Ergebnisse jedoch nicht auf die **Ω**-Redaktionen und schon gleich gar nicht auf den wichtigsten, weil ältesten

20 Cf. D. Gounelle, *La descente du Christ aux enfers. Institutionalisation d'une croyance* (*Collection des Études Augustiniennes, Ser. Ant.* 162, Paris 2000), 251-272.

21 *Ibid.*; so schon R. H. Connolly, »The Early Syriac Creed«, *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums* 7 (1906), 202-223, hier: 207-219; J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* (New York ³1981), 378-383; R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition* (Cambridge 1975), 324-329; G. Winkler, *Über die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbolums. Ein Vergleich mit dem syrischen und griechischen Formelgut unter Einbezug der relevanten georgischen und äthiopischen Quellen* (*Orientalia Chr. Analecta* 262, Rom 2000), 528-532, 596 (49-52), 615-617; *eadem*, »Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht II: Das Formelgut der Oratio post Sanctus und Anamnese sowie Interzessionen und die Taufbekenntnisse«, in: Taft – Winkler, *Comparative Liturgy*, 407-493, 464 (wie Anm. 18).

22 So wie es sich in der Forschung eigentlich gehört, wird in meiner Untersuchung über die Basilius-Anaphora auf die Edition und die neuen Erkenntnisse Buddes immer wieder hingewiesen werden, um sie damit zugleich angemessen zu würdigen.

Vertreter von Ω, nämlich die armenische Textgestalt oder die syrischen Überlieferungsstränge des Symbolums und der Anaphoren ausgeweitet werden dürfen, wie das bisweilen bei Budde feststellbar ist.

Somit ist insgesamt das Fazit zu ziehen, daß diese Dissertation, die jeden zunächst einmal in ihren Bann ziehen wird, aus qualitativ sehr unterschiedlichen Teilen besteht: Neben einer *herausragenden Leistung bei Detailfragen der ägyptischen Überlieferung* und einer großen argumentativen Gabe sowie einer faszinierenden Sensibilität für rituelle Zusammenhänge, stehen

1. nicht zu übersehende formale Schwächen bei der Erstellung des Fundaments, das heißt der Textedition, auf dem der Kommentar ruht;

2. ein teilweise völlig inadäquater Umgang und eine fehlende Auseinandersetzung mit den Forschungsergebnissen anderer Wissenschaftler, die weite Teile der Dissertation berühren, dabei nicht nur den Überblick über die handschriftliche Überlieferung (s. Macomber, Henner, Dous), sondern ebenfalls die Integration des *Status quaestionis* in seinem Kommentar.

Gabriele Winkler

Gianfrancesco Lusini, Ascensione di Isaia. Concordanza della versione etiopica (Aethiopistische Forschungen 62), Harrassowitz: Wiesbaden 2003, 212 Seiten, ISSN 0170-3196; ISBN 3-447-04732-1, 58 Euro.

Zwei Jahre nach M. S. Devens' äthiopischer Psalmenkonkordanz publizierte Gianfrancesco Lusini in derselben Reihe eine Konkordanz zur äthiopischen Version der »Himmelfahrt des Jesaja« (AscJes). Es handelt sich um eine apokryphe Schrift, die ursprünglich in griechischer Sprache geschrieben war. Der vollständige Text liegt aber nur in der äthiopischen Fassung (*ge'ez*) vor.

In der »Introduzione« (S. IX-XIII) skizziert Lusini kurz die Entstehungsgeschichte des Textes. Zu dieser und zu allen weiteren Fragen beruft er sich vor allem auf die gründlichen Arbeiten von Enrico Norelli in *L'Ascensione di Isaia. Studî su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi*, Bologna, EDB, 1994 (Origini, 1) und in *Ascensio Isaiae. Commentarius*, Turnhout, Brepols, 1995 (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum, 7; bei Lusini S. IX fälschlicherweise 8). Interessanterweise findet sich die Bezeichnung »Himmelfahrt des Jesaja« nur in der kompletten äthiopischen Version, zudem bei Epiphanius in griechisch und in lateinisch bei Hieronymus. Die gesamte Schrift besteht aus zwei ursprünglich selbständigen Texten mit verschiedenen Überschriften und diversen Interpolationen.

Der nach Lusini ältere Teil, die Kapitel 6-11, trägt die Überschrift »Vision des Jesaja«. Sie ist noch in der äthiopischen, slawischen und lateinischen Übersetzung bezeugt.

Dieser Text schildert die Entrückung des Jesaja, während er dem Hiskija weissagt. Ein Engel führt ihn durch die sieben Himmel. Zuletzt sieht er den Höchsten selbst. Danach hört der Prophet, daß der Höchste dem Sohn Jesus (genannt »der Geliebte«) befiehlt, durch die sieben Himmel zur Erde und zum Totenreich hinabzusteigen. Es folgt die Beschreibung des Lebens Jesu bis zu seiner Auferstehung und seines Aufstiegs in den siebten Himmel. Dort erhält er wieder seinen Sitz zur Rechten des Höchsten. Zeitlich spiegelt der apokalyptisch gefärbte Text die Verhältnisse am Ende des 1. Jh. n. Chr. wider, wie sie aus dem syrisch-christlichen Raum bekannt sind. Vielleicht kommt deshalb sogar Antiochien als Entstehungsort in Betracht. Die Benutzung alter Traditionen und deren christliche Uminterpretierung ist offenkundig.

Kapitel 1-5 geben mit der eigenen Überschrift »Martyrium Jesajas« den ganzen ersten Teil der

jetzigen »Himmelfahrt des Jesaja« wieder. Es handelt sich um einen Bericht über den Märtyrertod des Jesaja. Danach wurde der Prophet unter König Manasse mit einer Baumsäge zersägt (MartJes 5,1.11). Vielleicht spielt Hebr 11,37 auf diese Erzählung an. Auch der Talmud hat ähnliche Traditionen bewahrt (jer Talm Sanh X,2; bab Talm Sanh 103b und Jebam 49b). Die Originalsprache des »Martyrium Jesajas« war vermutlich Hebräisch. Direkte Textzeugen existieren jedoch nicht. Griechische Übersetzungen lagen seit dem 1. Jh. n. Chr. vor. Welchem der beiden Teile vor ihrer Vereinigung zur AscJes zeitliche Priorität zukommt, konnte bis heute nicht endgültig geklärt werden.

Neben der äthiopischen Übersetzung des gesamten Textes (Kapitel 1-11) sind Teile in griechischer, koptischer, lateinischer und altslawischer Sprache erhalten. Die äthiopischen Versionen dürften zwischen dem 4. und 6. Jhdt. entstanden sein. Als apokryphes Buch gehört die »Himmelfahrt des Jesaja« zu einem festen Bestandteil früher äthiopischer Literatur (Henoch, Jubiläen, 3/4 Esra und die Paraleipomena Jeremiou). Mit kurzen zeitgeschichtlichen Ausführungen zu den politisch-religiösen Auseinandersetzungen, die sich in der »Himmelfahrt des Jesaja« entdecken lassen, beendet Lusini diesen Teil seiner Einführung. Wer sich ausführlicher über jene virulente Zeit, zu Fragen der Textgenese oder den verschiedenen Übersetzungen informieren möchte, kann das mit Hilfe der angegebenen Sekundärliteratur tun. Insbesondere zur Entstehungsgeschichte der 11 Kapitel, ihrer Tradierung und Weiterbearbeitung dürfte noch nicht das letzte Wort gesprochen sein.

Was den Aufbau der Konkordanz betrifft, hat M. S. Devens (Psalmenkonkordanz, 2001) wertvolle und wichtige Vorarbeit geleistet. Danach hat der Autor seine eigene Konkordanz entworfen. Ihren Wert sieht er vor allem darin, daß sie komparatistische Untersuchungen zwischen den einzelnen äthiopischen Handschriften (ABCEFGHIL, so L. Perrone in Corpus Christianorum, 7, S. 3-39) ermöglicht und zugleich einen wichtigen Beitrag zur Geschichte des *geʿez* leisten kann, insbesondere im Stadium der frühen aksumitischen Zeit. Ohne Zweifel wird die Konkordanz für Linguisten und Textanalytiker als unentbehrliche Grundlage für morphologische und syntaktische Untersuchungen dienen. Man kann dem Verfasser nur beipflichten, daß dadurch Sprache und Text im gesamten Interpretationsprozeß den gebührenden Stellenwert erhalten und die inhaltlichen Aussagen auf textorientierten Analysen basieren und möglichst jede subjektive Willkür ausgeschlossen bleibt.

Der für die Herstellung der Konkordanz zugrunde gelegte äthiopische Text ist die bereits oben genannte kritische Edition von Lorenzo Perrone (Corpus Christianorum, 7, S. 1-129). In ihr sind außerdem alle anderen Übersetzungen der »Himmelfahrt des Jesaja« enthalten. Wer nach Fachliteratur zur Thematik sucht, findet sie dort in einer detaillierten Bibliographie (S. XVII-XXXI).

Die Reihenfolge der aufgelisteten Lexeme nimmt Lusini in seiner Konkordanz nach dem Wörterbuch von A. Dillmann (Lexicon Linguae Aethiopicae cum indice, Lipsiae, T. O.Weigel, MDCCCLXV) vor. Dreiradikalige Wurzeln werden stets wiedergegeben. Beruhen sie auf einer Rekonstruktion, die durch etymologisch-komparative Erkenntnisse zustande gekommen ist, indiziert dies eine runde Klammer. Hilfreich sind entsprechende Querverweise. Um die Konkordanz nicht zu überfrachten, wurde die am zahlreichsten belegte Konjunktion ወ nicht berücksichtigt. Weitere Details bieten die Prolegomena des Lexikons von Dillmann (S. XVI-XXII). Am Schluß folgt eine Aufstellung der »Numeri« (Zahlwörter S. 197) und eine Liste der »Nomina propria« (S. 198-212).

Positiv muß bewertet werden, daß die Konkordanz übersichtlich strukturiert und leicht zu handhaben ist. Dieses Ziel, das sich der Autor gesetzt hatte, hat er m. E. überzeugend realisieren können. Auch der Druck in *geʿez* ist groß und gut lesbar. Angeregt und begleitet wurde die Arbeit von Lorenzo Perrone, in den entscheidenden Phasen mitbetreut von Siegbert Uhlig und

von ihm schließlich in die Reihe »Aethiopistische Forschungen« aufgenommen. Wer sich in Zukunft mit einem der bedeutendsten und ältesten Zeugnisse der frühen christlichen Literatur beschäftigen möchte, bekommt mit dieser Konkordanz zur äthiopischen Version der »Himmelfahrt des Jesaja« eine zuverlässige und unverzichtbare Arbeitshilfe an die Hand.

Josef Wehrle

Marie-Laure Derat, Le domaine des rois éthiopiens (1270-1527), espace, pouvoir et monachisme, Paris (Publications de la Sorbonne), 2003 (= Université Paris I Panthéon-Sorbonne, Histoire Ancienne et Médiévale, 72), 383 S. ISBN: 2-85944-480-7 Preis 25 Euro

Untersuchungen unter methodischer Annahme von Netzwerken in politischen, religiösen und kulturellen Strukturen haben seit mehreren Jahren Konjunktur, werden in Einzeldisziplinen und fächerbündelnden Forschungseinrichtungen für verschiedene historische und geographische Räume bislang erfolgreich durchgeführt, etwa zum Islam in Zentralasien oder zu Bruderschaften im Sudan. Für den christlich-orientalischen Bereich fehlen solche methoden- und modellorientierten Studien bislang, sind allenfalls in Untersuchungen über Pilgerbewegungen, Wallfahrtsorte und den Islam in Äthiopien mitimpliziert. Diese Lücke füllt Marie-Laure Derat's Pariser Doktorarbeit mit ihrer gelungenen Darstellung zweier Herrschaftsterritorien der äthiopischen Salomoniden vom Ende des 13. Jahrhunderts bis zum Beginn der Grañkriege.

Informativ werden in der Einleitung (S. 7-15) Gegenstand und Forschungsstand umrissen, um im Anschluß an die Pionierarbeiten von Conti Rossini, Taddesse Tamrat und Kaplan dann das vielschichtige Quellencorpus vorzustellen. Neben den äthiopischen Textzeugnissen, Königschroniken, Kurzen Chroniken, Heiligenleben, religiösen Schriften und Dokumenten, sind auch externe arabische Zeugnisse sowie Berichte europäischer Reisender einschlägig.

Im ersten Teil der Studie (S. 19-84) wird die historische Topographie der beiden nacheinander zu königlichen Herrschaftsterritorien aufsteigenden Kernregionen von Amḥara und Schoa behandelt. Deren Grenzen, die wie in ganz Äthiopien durch Flußläufe markiert werden, sind ebenso kundig eruiert und auf Karten abgebildet wie sonstige Konstanten der Topographie, etwa der Tafelberg Amba Geše(n) mit dem Prinzengefängnis (S. 24-29). Das Bild komplettieren verschiedene externe Berichte, sowohl aus portugiesischer (Francisco Alvarez) wie auch arabischer Warte (Mufaḍḍal b. abī l-Faḍā'il, Ibn Faḍlallāh al-ʿUmarī, al-Maqrīzī, ʿArabfaqīh u. a. m.), ohne daß dabei naturgemäß alle Fragen, gerade im Hinblick auf die verwickelte historische Topographie (Bādiqī, Barāra und Wāṣil; S. 22f., 28, 46-48, 231 und 328), abschließend beantwortet wären. Mit der Ausdehnung des Christentums durch Mönche und Klostergemeinschaften entlang des Hochlandostrandes und der Ausweitung der königlichen Macht nach Süden schon unter dem bekanntesten Zagwe-Herrscher Lalibäla (reg. 1140-1180 n. Chr.) rückte die Region Amhara seit Ende des 13. Jahrhunderts zum königlichen Herrschaftsgebiet auf. Ihm folgte unter Zär'ä Yaʿqob (reg. 1434-1468 n. Chr.) als Kornkammer des Reiches dann das südlich angrenzende Schoa nach. Fortan bildeten beide Regionen das Stammland der neuen Dynastie der Salomoniden, deren erster Dynast, Yekunno Amlak (»Gotthelf«, regierte 1270-1285 n. Chr.), bei seiner Rebellion gegen den letzten Zagwe-Herrscher Yetbarak vom Abt des Klosters des hl. Stephanus (Esṭifanos) in Ḥaiq, Iyäsus Mo'a (gestorben 1292 n. Chr.), tatkräftig unterstützt worden war. Im Gegenzug hatte der erste Salomonide diesem seine Dienste mit umfangreichen Privilegien, abgabe- und dienstfreiem Landbesitz und

der Würde des königlichen Zeremonienmeisters (ʿaqqabe säʿat) gedankt. Niedergelegt in einem Pakt (kidan), dem Kloster und Äbte von Ḥaiq ihre Vorzugsstellung unter allen Reichsklöstern in den folgenden drei Jahrhunderten verdankten, ist der zweite Teil der Studie (S. 87-206) dem einflußreichen Wirken von Iyäsus Moʾa wie auch seinem nicht minder bedeutenden Schüler Täklä Haimanot (gest. 1313 n. Chr.), dem Gründer des Klosters Däbrä Asbo in Schoa, gewidmet. Die unter Einbezug der komplizierten textgeschichtlichen Forschungsgeschichte vorgestellten biographischen Zeugnisse beider Kirchenmänner, die durch entsandte Schüler und Klostergründungen ein breite Außenwirkung entfalteten, erweisen auch hinsichtlich ihrer Beziehungen zu den salomonidischen Herrschern ein oftmals engmaschiges Netzwerkgeflecht, sowohl spirituellen als auch politisch-religiösen Zuschnitts. Auf mehreren Karten (S. 121, 128 und 136) wird dies sehr plastisch veranschaulicht. Im weiteren Verlauf der salomonidischen Geschichte sind hierzu eine ganze Reihe weiterer kirchlicher Würdenträger auszumachen, die zum einen das Reich stützten, etwa der Hoftheologe und Prinzenerzieher Giyorgis von Sägla (S. 173-188), zum andern sich aber in prinzipiellen Fragen der Ausgestaltung einer christlichen Gesellschaft durchaus auch als konfliktbereiter Partner erwiesen (Märḥä Krestos; S. 189-204). Um machtpolitisch hier die Oberhand zu behalten, waren die äthiopischen Herrscher vielfach als Förderer ihrer Kirche tätig. Die hierzu ergriffenen Maßnahmen schildert die Verfasserin im dritten Teil ihrer Studie (S. 209-313). Aufgelistet werden zunächst die Bautätigkeiten der salomonidischen Herrscher, die zwischen dem 13. und 16. Jahrhundert mehr als dreißig Kirchen, Klöster, Kapellen oder Sanktuarien gegründet haben. Diese Kirchenbauten, deren Terminologie in den Quellen nicht immer streng geschieden wird (S. 210 f.), verteilten sich vor allem auf die beiden Regionen Amhara und Schoa, ausgenommen die erste, noch von Yekunno Amlak erbaute Kirche von Gännätä Maryam in Lasta, dem heutigen Wollo (S. 215), sowie einige weitere kirchliche Bauten in den islamischen Gebieten Fäṭägar, Däwaro und Ifat (S. 209 und 218). Zwei Karten (S. 214 und 267) und eine separate Liste im Anhang (S. 328) veranschaulichen dabei die geographische Verteilung der königlichen Bauten und deren Zuordnung zu den Klöstern, die fast ausnahmslos den »Kindern« des Täklä Haimanot, in einem Fall den Eustathianern (Märṭulä Maryam in Goǧǧam) zugewiesen sind. Ebenso detailliert betreffen weitere Punkte Baukosten und -materialien, Konsekrationsriten, kirchliches Personal (Däbtära, Superior), Dotationen, Pfründe sowie kirchliche Insignien, die, nach den Quellen kenntnisreich beschrieben, eine enge Allianz zwischen Herrscher und Kirche nahelegen. Bedeutende Knotenpunkte im dichtmaschigen Netzwerk von Politik und Religion bildeten schließlich auch die königlichen Residenzen (S. 272-278 und Liste S. 325-327) und Grablegen (S. 284-300 mit Karte S. 298 und Liste S. 307), wozu passend Bestattungsriten und mehrfach vorgenommene Umbestattungen ausführlich beschreiben werden, etwa die Überführung der sterblichen Überreste von Zärʾä Yaʿqob (gestorben 26. August 1468 in Däbrä Berhan) samt Schwert und bronzener Krönungskrone vom Kloster Däbrä Nägʷädgʷad auf die Insel Däga Esṭifanos im Ṭana-See durch seinen vierten Amtsnachfolger Naʿod (reg. 1494-1508 n. Chr.).

Ein umfangreicher, mehrfach gegliederter Anhang (S. 323-345) enthält neben einem längeren Text einer Geschichte des Klosters Däbrä Libanos aus der Mitte des 17. Jahrhunderts mit beigegebener Übersetzung en face (S. 329-345) mehrere Listen und Tabellen, die den Leser rasch und zuverlässig Orientierung finden lassen. In der Ortsliste der königlichen Hoflager (S. 325-327) ist allein das zweifach aufgelistete und keiner Region zugewiesene »Märʾadé« (S. 325 und auch im Text S. 48) zu streichen. Auf Grund der semantischen Konnotation als »mein Schreckensbezirk« bezeichnet es realiter das mobile königliche Heerlager, vergleichbar den Pfalzen der fränkischen Könige. Als Ortsname vielfach falsch aufgefaßt, bezeichneten schon der mamlukische Kanzleibe-

amte Ibn Faḍlallāh[1] (gest. 1349 n. Chr.) und ihm folgend al-Maqrīzī[2] (gestorben 1442 n. Chr.) Marʿadī irrig als Hauptstadt des äthiopischen Königreiches.

Eine angehängte Bibliographie (S. 349-370) mit einem Verzeichnis der Abbreviaturen, Handschriften, Quellen und Studien sowie ein Index (S. 373-379) zu ausgewählten Stichwörtern beschließen das insgesamt sehr anregende Buch, dem man die ihm gebührende Verbreitung wünscht.

Franz-Christoph Muth

Richard Caulk, "Between the Jaws of Hyenas". A Diplomatic History of Ethiopia (1876-1896). Edited and with an introduction by Bahru Zewde (= Aethiopistische Forschungen 60), Wiesbaden, Harrassowitz, 2002, 688 Seiten, 3 Abb., ISBN 3-447-04558-2, 74,00 Euro

Twenty years have passed since the untimely death of Ethiopian historian Richard Caulk. Many scholars have known about the large unedited manuscript dealing with the reign of Minilik II which he left behind. It has now appeared in print with the title *"Between the Jaws of Hyenas". A Diplomatic History of Ethiopia (1876-1896).*

We are indebted to Professor Bahru Zewde, Addis Ababa University, for having undertaken the tremendous task of editing the manuscript – reportedly some 2,000 pages! Bahru has also written an introduction which turns out to be a very useful summary of the close to 700 pages of the book. *"Between the Jaws of Hyenas"* is almost certainly the most comprehensive study in English of the activities of Europeans in Ethiopia during the two decades preceding the battle of Adwa 1896.

Caulk has made extensive use of all types of sources: governmental, ecclesiastical, and private archives, manuscripts of Ethiopian chronicles and biographies, theses and articles, both printed and unprinted. The bibliography indicates that his work is based on very wide reading. Drafted largely while Caulk was a member of the department of history of Addis Ababa University, where he taught for almost a decade, the story is clearly told from within the Ethiopian context, "between the jaws".

The content is a very detailed narrative of the activities of all the Europeans involved in Ethiopian affairs during the period covered. One gets the impression that no single explorer, missionary or businessman has gone unmentioned, above all no businessman. In other words this is *the* reference book for anyone who needs or wants information on the Europeans involved in Ethiopia at the time. The comprehensive index of persons and places is most helpful. For a wellknown person such as Pietro Antonelli you find 238 pages quoted, for a place like Obok no less than 125. As a narrative of those 20 years of foreign penetration in Ethiopia Caulk's book is not likely ever to be matched.

Nevertheless one is left with a slight feeling of dissatisfaction. Twenty years have passed since the manuscript was produced. Caulk had deserved to be heard 20 years ago, or to have had the opportunity to consult more primary materials in the Italian archives. In all probability he had

1 Ibn Faḍlallāh al-ʿUmarī, *K. Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*, faks. ed. F. Sezgin, Frankfurt/M. 1988, Bd. 4, S. 25; französische Übersetzung M. Gaudefroy-Demombynes, *Ibn Faḍl Allah al-ʿOmarī, Masālik el abṣār fi mamālik el amṣār I: L'Afrique, moins 'l'Égypte*, Paris 1927 (Bibliothèque des Géographes Arabes, 2), S. 23.

2 al-Maqrīzī, *K. al-Ilmām bi-aḫbār man bi-arḍ al-Ḥabaša min mulūk al-Islām*, ed. Fr. Th. Rinck, Leiden 1790, S. 2 unten.

the same problems with access to the Italian materials as this reviewer. Not only where the authorities in Rome in the 1970s still reluctant to allow scholars from Addis Abeba free access to the materials on Ethiopia, but a rather chaotic situation with regard to classification and cataloguing of the materials made research very time-consuming. Today when huge sections of the Italian materials dealing with Ethiopia have been made available through the comprehensive collection of microfilms at the Institute of Ethiopian Studies of Addis Ababa University the situation is quite different. Compared with 20 years ago an enormous amount of primary source material is easily accessible to scholars.

But obviously Richard Caulk cannot be blamed for any of this. He did much of his research under the circumstances prevailing during the decade when he served as teacher at the History Department of Haile Sellassie University. As his colleague during the years when the History Department was developed into a very successful teaching unit he played a crucial role as a very inspiring teacher, always able to give life to the important personalities involved in the political and diplomatic events of the time. It is this ability to tell an interesting tale which distinguishes his book. It has led to a narrative which requires a certain amount of concentration to follow. So much the better. I would like to close my review by expressing gratitude to a former colleague and friend for his fruitful cooperation during years together in Addis Abeba.

Sven Rubenson

Hacik Rafi Gazer, Die Armenische Kirche in Sowjetarmenien zwischen den Weltkriegen: Anatomie einer Vernichtung, Münster u. a. (Lit) 2001 (= Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte, Band 14), 393 Seiten, ISBN 3-8258-5555-4, 40,90 Euro

Der Verfasser stellt in dem Buch, das auf seine Habilitationsschrift für die theologische Fakultät in Halle an der Saale zurückgeht, die Geschichte der Armenischen Apostolischen Kirche in Sowjetarmenien in den Jahren 1920 bis 1938 dar. Er stützt sich dabei auf Bestände verschiedener staatlicher Archive und des Matenadaran in Erevan sowie des Archivs des Katholikats von Kilikien in Antelias. Nicht zugänglich war ihm das Archiv des Rates für Religiöse Angelegenheiten (Materialien ab 1943) und offenbar auch das des Katholikats in Edschmiadzin, das sicherlich von besonderem Interesse wäre; natürlich kann dies dem Verfasser nicht zum Vorwurf gemacht werden. Vermutlich wären auch in russischen Archiven interessante Schriftstücke zu finden.

Eine solche auf Archivalien beruhende eingehende Arbeit war erst nach dem Ende der sowjetischen Ära möglich, weil die Bestände erst seitdem zugänglich sind. Die Untersuchung des Verfassers ist sehr zu begrüßen, weil über diese dunkle Epoche in der langen Geschichte der armenischen Kirche bisher wenig Zuverlässiges bekannt war.

Nach der Einleitung und einem Forschungsüberblick ist die Arbeit in vier Hauptteile gegliedert: A) Das Katholikat aller Armenier in den Anfangsjahren der Sowjetrepublik Armenien (Kapitel III bis IX); B) Die Lage in Edschmiadzin und in den einzelnen Diözesen 1920-1926 (Kap. X-XIII); C) Organisation und Aufbau der Gottlosenverbände und staatliche atheistische Propaganda (Kap. XIV-XV), D) Die Amtszeit des Katholikos Ḫorēn I. (1932-1938) (Kap. XVI-XX).

Die Darstellung ist eine Geschichte von Unterdrückungen, Repressalien und atheistischer Propaganda, die keineswegs nur von den russischen Eroberern ausging, sondern an der auch Armenier maßgeblich beteiligt waren. Die antikirchliche Gesetzgebung begann bereits 1920 mit der Enteignung des gesamten kirchlichen Eigentums und dem Ausschluß der Geistlichen aus dem öffentlichen

Leben. Der Verfasser dokumentiert umfassend und eingehend die gesamte staatliche und auch die innerkirchliche Gesetzgebung des Berichtszeitraums in Armenien. Die wichtigsten staatlichen Religionsgesetze werden im Anhang im armenischen Text abgedruckt (S. 329-344).

Die Abschnitte über die Lage der Kirche zeichnen das düstere und deprimierende Bild einer Märtyrerkirche. Lichtblicke sind kaum zu erkennen, auch wenn die gesetzlich vorgesehenen Maßnahmen nicht immer und überall sofort und vollständig verwirklicht wurden. Der Niedergang des gesamten kirchlichen Lebens scheint ständig fortgeschritten zu sein. Die einzelnen Verfolgungsmaßnahmen können hier nicht nachgezeichnet werden. Während anfangs – etwa im Zusammenhang mit der Gottlosenbewegung – noch eine inhaltliche Auseinandersetzung mit der Religion geführt wurde, gab es ab der Mitte der 30er Jahre nur noch einen unverhüllten Kampf gegen die Kirche und ihre verbliebenen Mitarbeiter mit allen Mitteln, ideologisch, mit wirtschaftlichen und steuerlichen Maßnahmen sowie blanker Gewalt und Terror, insbesondere gegen die Priester, die wegen der Sorge für ihre Familie in einer besonders schwierigen Lage waren, und die Bischöfe, von denen einige hingerichtet wurden, bis zur Ermordung des Katholikos Ḫorēn I. im Jahre 1938.

Die Arbeit behandelt eher die äußeren Daten und Fakten der Kirchengeschichte. Über das innere Leben der Kirche erfahren wir weniger. Trotz der dargestellten staatlichen Unterdrükkungsmaßnahmen und des zweifellos massiven Niedergangs muß es aber doch weiterhin – wenn auch nur sehr eingeschränkt – ein religiöses Lebens gegeben haben, denn anders wäre das Wiederaufleben nach dem Ende der Verfolgungsmaßnahmen ja nicht zu erklären. Der Glaube muß also auch in der Zeit der Sowjetherrschaft weitergegeben worden sein. Das wird sich aber kaum anhand von Archivalien nachzeichnen lassen. Daß dafür schriftliche Quellen vorhanden sind, ist zweifelhaft. Der Verf. hatte zwar auch Berichte über die Gemeinden vorliegen, jedoch scheint das Material sowohl im Hinblick auf die einzelnen Gebiete und Epochen sehr unterschiedlich, aber überwiegend spärlich zu sein. Der Verf. weist darauf hin, daß etwa Protokolle von Gemeinderatssitzungen nicht vorhanden seien; die kirchlichen Mitarbeiter hätten oft nicht einmal über Schreibpapier verfügt und auch das niedrigere Bildungsniveau der Landgeistlichen wirke sich aus (S. 125). In erster Linie kämen deshalb wohl mündliche Berichte von Zeitzeugen in Frage, soweit sie noch befragt werden können. Das muß anderen Arbeiten vorbehalten bleiben. Diesen Aspekt auch noch mit zu erfassen, konnte man vom Verf. billigerweise nicht erwarten.

Noch eine sprachliche Bemerkung: Der Verf. verwendet durchgängig den Ausdruck »Katholikosat«. Das liest man häufiger, glücklicherweise (noch?) nicht überall. Richtig ist aber allein »Katholikat«. Es handelt sich um ein Denominativum mit dem lateinischen Suffix *-ātu-*, das an den Stamm des Wortes, keinesfalls an die Flexionsendung angehängt wird. Es bezeichnet Abstracta, einen Zustand, besonders ein Amt: comit-atus, duc-atus, magistr-atus, princip-atus, patriarch-atus, episcop-atus, diacon-atus usw. Das Griechische kennt andere Bildungen: πατριαρχεῖον ist die Patriarchalresidenz, aber auch das Amt des Patriarchen (wie πατριαρχία), ἐπισκοπεῖον die Bischofsresidenz, ἐπισκοπή das Amt des Bischofs, aber ἐπαρχία das Bistum. Die kirchliche Amtsbezeichnung καθολικός »Katholikos« und καθολικότης »Amt des K.« kommt selten vor, ist aber belegt (s. C. du Cange, Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis I 539); einen griechischen Ausdruck für den Amtsbezirk des Katholikos habe ich jedoch nicht gefunden. Auch im Lateinischen ist der Amtsträger *catholicus* nicht unbekannt. Der Ausdruck bezeichnet zunächst ein ziviles Amt, vor allem in Afrika, dann aber auch den »Primas, qui inter Episcopos primatiae, ut vocat dignitatem obtinet« (du Cange, Glossarium mediae et infimae latinitatis I 228 mit mehreren Belegen). Sogar *catholicatus* als »districtus Catholici« ist in den Gesta Innocentii Papae belegt (ebda. 229).

Im Syrischen tritt die Abstraktendung *-ūṯā* ebenfalls an den Stamm: *qatoliqūṯā*, wie *paṭriyarkūṯā*

oder *episqopūṯā*. Gleiches gilt für das Arabische: *ǧaṯūliqīya* (oder *ǧaṯlaqa*) »Amt des Katholikos« (von *ǧaṯālīq* u. ä.), wie *baṭriyarkīya*, *b/faṭrakīya* (oder *faṭraka*) »Patriarchat« (von *baṭriyark*, *baṭrīk*, *baṭrak*, *faṭriyark*, *faṭrak* u. ä.), *usqufīya* oder *asqafa* »Bischofswürde« (von *usquf*). Im Armenischen werden bei denominativen Bildungen die Suffixe dagegen grundsätzlich an die Nominativ- bzw. Akkusativform angehängt. Bei Fremdwörtern kann das in gleicher Weise erfolgen, etwa bei der Abstraktendung *-utʿiwn*. Damit entsteht aus *katʿoġikos* »Katholikos« *katʿoġikosutʿiwn* »Amt des Katholikos«, aus *episkopos* »Bischof« *episkoposutʿiwn* »Bischofsamt«, aus *patriarkʿ* »Patriarch« *patriarkʿutʿiwn* »Amt des P.«. Ebenso ist es im Georgischen, wo die Abstraktendung *-oba* (s. A. Schanidze, Grammatik der altgeorgischen Sprache, Tbilisi 1982, 60) an den Nominativ anschließt, so daß aus *katʿalikozi* »Katholikos« *katalikʿozoba* »Amt des K.« wird und aus *episkoposi* »Bischof« *espiskoposoba* »Amt des B.«, aus *patreakʿi* »Patriarch« *patreakʿoba* »Amt des P.« (vgl. I. Abuladze, Dzveli kʿartʿuli enis lekʿsikoni, Tbilisi 1972, 147f., 191, 338).

Der Aufzählung dieser verschiedenen Formen hätte es an sich nicht bedurft, denn daß *-atus* eine lateinische Endung ist, kann sowieso nicht bezweifelt werden. Es zeigt sich aber, daß offenbar die armenische bzw. georgische Bildung die Ursache für die Form »Katholikosat« war. Ich habe auch den Eindruck, daß sie in Werken über Armenien oder Georgien zuerst aufgetaucht ist. Bemerkenswert ist übrigens, daß in den älteren armenischen Lexika das Wort vermieden wird. Im Nor Ba girkʿ, Band 1 (Venedig 1836), S. 1032 wird – anders als sonst – keine griechische oder lateinische Bedeutung vermerkt. In den Wörterbüchern von M. Bedrossian (Venedig 1875-1897), I. Miskgian (Rom 1887) und M. G. Kouyoumdjian (Beirut 1970) wird für *katʿoġikosutʿiwn* nur »patriarchal dignity, patriarchate« bzw. »patriarchatus, dignitas patriarchalis« angegeben, aber keine Ableitung von »Katholikos«, die den Verfassern anscheinend noch nicht geläufig war und – auch wenn es einen älteren lateinischen Beleg gibt – eher eine späte Analogiebildung zu »Patriarchat« sein dürfte.

Die hybride armenisch/georgisch-lateinische Bildung begegnet uns auch in englischen und französischen Publikationen. Auch hier dürfte die armenische oder georgische Form Pate gestanden haben. Der Gebrauch schwankt jedoch. Ich habe keine genaue Untersuchung durchgeführt, sondern beschränke mich auf zufällig herausgegriffene Beispiele. Während M. Tamarati (L'église géorgienne, Rom 1910) *catholicosat* verwendet (z. B. S. 348), gebraucht R. Janin (Églises orientales, Paris 1932) *catholicat* (S. 345, 349), J. P. Mahé (2004) *catholicossat* (S. 116). Die armenologischen Autoren, die englisch schreiben, scheinen überwiegend *catholicosate* zu verwenden, was zu der Befürchtung Anlaß gibt, daß sich die englische Unsitte auch bei uns weiter ausbreitet. Da *-atus* ein lateinisches Suffix ist, kein armenisches oder georgisches, sollte man es auch bei den lateinischen Regeln belassen und von *Katholikat* sprechen.

Der Verf. hat mit seiner gründlichen Arbeit einen wichtigen Beitrag zur Geschichte der armenischen Kirche geleistet. Das Buch ist nicht nur für den lesenswert, der sich für diese ehrwürdige orientalische Kirche interessiert, sondern es zeigt auch wieder einmal eindrucksvoll, zu welchen unmenschlichen Maßnahmen fanatischer Haß gegen Religion und Kirche führen kann.

Hubert Kaufhold

L.(udmila) G.(eorgievna) Khroushkova, Frühchristliche Architekturdenkmale in der östlichen Küstenregion des Schwarzen Meeres (4. bis 7. Jahrhundert), Moskau 2002 (russisch mit englischer Zusammenfassung), 500 Seiten, 146 Textabbildungen, 80 Bildtafeln

L. G. Khroushkova, Early Christian Monuments in the Eastern Black Sea Coast Region (4th-7th centuries), Moscow (NAUKA) 2002

L.(udmila) G.(eorgievna) Khroushkova, Likhni (Lichni). Eine mittelalterliche Palastanlage in Abkhasien (Abchasien), Moskau 1998, (russisch mit englischer Zusammenfassung), 112 Seiten, 65 Textabbildungen schwarz-weiß, 4 farbige Bildtafeln

L. G. Khroushkova, Likhni. The medieval palatial Complex at Abkhazia, Moscow (NAUKA) 1998

Ludmila Georgievna Khroushkova ist Professorin für Frühchristliche und Byzantinische Archäologie und in dieser Eigenschaft mehr als 30 Jahre lang mit der Leitung von Ausgrabungen im Küstenland am Ostrand des Schwarzen Meeres, in Abchasien, der antiken Colchis, betraut gewesen. Sie hat darüber in zahlreichen Veröffentlichungen, in Aufsätzen und Monographien zur mittelalterlichen Architektur und Skulptur, berichtet. Zwei Arbeiten sollen hier angezeigt sein. Für den Westeuropäer wird in ihnen der Blick auf eine Region gelenkt, von der er weiß, daß sie einst das Ferienparadies der ehemaligen Sowjetunion und ihrer Satelliten im Ostblock war, vor allem aber, daß sich ihre Bevölkerung heute um die Unabhängigkeit von der Republik Georgien bemüht und dabei vor kriegerischen Mitteln nicht zurückschreckt. Vor dem Zusammenbruch des russisch-sowjetischen Imperiums waren diese an den verschiedensten Stellen ausgebrochenen ethnischen Konflikte zumindest für den Außenstehenden kaum erkennbar. Im Gegenteil konnte gerade im Hinblick auf den Gegenstand vorliegender Bücher ein reges Interesse der georgischen Kunstwissenschaft und Archäologie beobachtet werden. Entsprechende Forschungen hatte die Akademie der Wissenschaften in Tbilisi im Programm. Die Literaturnachweise und das bibliographische Verzeichnis von Frau Khroushkova geben darüber hinreichend Auskunft, und die bedeutenderen Denkmale haben immer Aufnahme in Gesamtdarstellungen der Kunst und Architektur Georgiens, auch in die deutschsprachigen gefunden.[1]

Die jüngere der beiden Publikationen ist eine zusammenfassende Darstellung der frühchristlichen Architektur und ihrer Reste an der südöstlichen Schwarzmeerküste. Sie geht auf die, nach deutschen Gepflogenheiten einer Habilitation entsprechende, Doktorarbeit der Autorin zurück, die sie 1991 an der damals noch Leningrader Dependance der Akademie der Wissenschaften der UdSSR verteidigt hat, für die sie aber bereits seit 1970 in Abchasien archäologisch tätig war. Das zehn Jahre später erschienene Buch ist allerdings neu geschrieben worden unter Berücksichtigung von Studien, die die Autorin in diesem Jahrzehnt in Westeuropa durchführen konnte, in Bonn, in

1 Nickel, Heinrich L.: Kirchen, Burgen, Miniaturen. Armenien und Georgien während des Mittelalters, Berlin 1974. – Neubauer, Edith: Altgeorgische Baukunst. Felsenstädte, Kirchen, Höhlenklöster, Leipzig 1976. – Dies.: Abchasische Architektur im Spannungsfeld zwischen Georgien und Byzanz (6. bis 11. Jahrhundert), in: Byzantinischer Kunstexport, seine gesellschaftliche und künstlerische Bedeutung für die Länder Mittel- und Osteuropas, Halle 1978. – Mepisaschwili, Russudan/Zinzadse, Wachtang: Die Kunst des alten Georgien, Leipzig 1977. – Diess.: Georgien. Kirchen und Wehrbauten, Leipzig und Weinheim 1987. – Beridse, Wachtang/Neubauer, Edith: Die Baukunst des Mittelalters in Georgien, Berlin 1980.

Rom, in Paris und in Wien, mit Unterstützung der DFG und einer langen Reihe einzeln genannter namhafter Spezialisten für Spätantike und frühes Christentum. Der Vorgang spiegelt etwas Wissenschaftsgeschichte nach dem Ende des Kalten Krieges.

Die Betrachtung der archäologischen Plätze und der noch stehenden Bauten aus dem Zeitraum vom 4. bis 7. Jahrhundert beginnt Frau Khroushkova mit Pitsunda (Pityus, georgisch Bitshvinda) und seiner Umgebung. Die ersten christlichen Kirchen werden schon im zweiten Viertel des 4. Jahrhunderts vermutet, Saalbauten, die aber bereits ab ca. 400 durch basilikale Typen ersetzt wurden. Nach den abgebildeten Grundrissen zu urteilen, sind von Anfang an Apsiden gebräuchlich gewesen, zunächst nur am Hauptraum (Mittelschiff), meist innen halbkreis- oder hufeisenförmig, nach außen kreisförmig oder polygonal (drei- oder fünfseitig) gebrochen, also ein Bauteil, wie er im byzantinischen Kunstkreis um das Schwarze Meer allgemein und über einen längeren Zeitraum gebräuchlich war. Das Mauerwerk besteht aus unregelmäßig zugehauenem Kalkstein, bisweilen von Ziegeln (jeweils in vier Schichten) durchschossen, auch eine byzantinische Gewohnheit, die sowohl in die ost- wie in die westeuropäische Baukunst des Mittelalters Eingang gefunden hat. Als Deckenform ist mit Tonnengewölben zwischen kräftigen Gurten in allen Schiffen zu rechnen, eindeutig in Tsandripsh (Tafeln 17 und 19). Solche Kirchen, die meist keinen Obergaden besitzen, werden von Frau Khroushkova einer russischen und georgischen Terminologie folgend dennoch als Basiliken bezeichnet, während sie in der westeuropäischen Architekturgeschichte den Hallenkirchen zugerechnet werden.[2]

Frau Khroushkova listet die zeitlich aufeinander folgenden Bauten auf und dokumentiert die archäologisch festgestellten Grundrisse wie auch zeichnerisch akribisch alle Bodenfunde, von der Keramik bis zu Bruchstücken der liturgischen Einrichtung. Rekonstruktionen bietet sie nur vereinzelt. In Gagra begegnet ein Kirchentyp, der vor allem in Ostgeorgien, in Kachetien, große Verbreitung gefunden hat und auch noch in zahlreichen Beispielen erhalten ist (ausführlich von Georg Tschubinaschvili behandelt), ein aus drei apsidial geschlossenen Räumen unter einem Dach bestehendes Gebäude, für das im georgischen Sprachgebrauch der Terminus »Dreikirchen-Basilika« benutzt wird. Der Ursprung des Kirchentyps könnte im Mittleren Osten, im Zweistromland zu suchen sein. (Rezensent hat versucht, ihn als einen Archetyp für die karolingischen Dreiapsidensäle und die sog. dreischiffigen Presbyterien an Klosterkirchen der cluniazensisch-hirsauischen Reform zu interpretieren.[3]) In Suchumi (Sebastopolis) sind die Grundmauern eines achteckigen Zentralbaues mit ringförmig einbeschriebener Pfeilerstellung aufgedeckt worden, die einen mit Anlagen in Kleinasien und Syrien vergleichbaren Bau suggerieren. Frau Khoushkova verweist u. a. sogar auf den Ostteil der konstantinischen Geburtskirche in Bethlehem. In Dranda, südlich von Suchumi findet sich schließlich ein Zentralbau, der von der georgischen Kunstgeschichte mit dem »Typ Dschvari« in Zusammenhang gebracht wird (V. Tsindsadse: »Abwandlung des Grundtyps«), ein abweichend von den erst ab dem 7. Jahrhundert verbreiteten georgischen Kuppelkirchen rekonstruierter, in stadtbyzantinischer Weise (ohne Tambour und mit Fensterkranz) überkuppelter kreisrunder Zentralraum mit Kreuzarmen, dem aber die für den Dschvarityp charakteristischen Eckzwickelräume in der rechteckigen Gesamtumfassung des Baukörpers zugeordnet sind.

Es seien noch, ohne näher auf sie einzugehen, die weiteren von Frau Khroushkova behandelten Orte genannt, von Nord nach Süd: Alakhadzy, Khashupsa, Anakopia, Gyenus, Tsibila, Shapky,

2 Kubach, Hans Erich/Köhler-Schommer, Isolde: Romanische Hallenkirchen in Europa, Mainz 1997.

3 Badstübner, Ernst: Zum Ursprung des dreischiffigen Presbyteriums an Klosterkirchen des benediktinischen Reformmönchtums (Ein Vergleich mit den Dreikirchen-Basiliken in Georgien), in: Georgica, Heft 7, Jena – Tbilissi 1984, S. 77-81.

Ziganis, Archaeopolis (Nokolakevi), Vashnari, Petra (Tsikhisdziri). Da die Autorin meist nicht die allgemein bekannten Ortsnamen verwendet und sie auch in einer Umschrift wiedergibt, die zwar international üblich und hier auch beibehalten, aber für den deutschen Leser nicht so leicht nachvollziehbar ist (von der vorangegangenen Umsetzung aus dem Georgischen in das Russische einmal ganz abgesehen), wird die kartographische Auffindbarkeit doch ziemlich erschwert. Konkordanzen sind unter solchen Umständen immer hilfreich und hier besonders wichtig, weil die Bereicherung der Materialkenntnis durch dieses Buch weitere Verbreitung finden sollte, stellt sich doch die Region im Ergebnis der Untersuchung von Frau Khroushkova als eine Art Scharnier zwischen Byzanz und dem vorderorientalisch-kleinasiatischen Binnenland heraus.

Die Monographie über den Palast von Likhni im Norden Abchasiens sollte weitaus früher erscheinen und zwar in Tbilisi. Wie Frau Khroushkova eingangs schreibt, ist sie dem Krieg zwischen Abchasien und Georgien zum Opfer gefallen und konnte erst Jahre später, 1998, in Moskau publiziert werden. Die Erforschung von Likhni geht bis in das Jahr 1833 zurück, als der Schweizer F. Dubois de Monpereux die Anlage mit Palast und Kirche entdeckte. 1978 begann die moderne Aufnahme der stehenden Bauten, der Ruine des Palastes und der Kirche, sowie die Ausgrabungen, die in dem Band bis ins Detail zeichnerisch dokumentiert sind, die Grabungsschnitte ebenso wie die Fundstücke. Besonders interessant ist wieder die beinahe römisch anmutende Bauweise unter Verwendung von Ziegeln, als Füllmauerwerk und als Dekor wie der polylobe Blendbogen über dem Eingang zur Vorhalle an der Westseite des Palastes. Im übrigen erkennt die Autorin in dem rekonstruierten Gebäude orientalisch-iranischen Einfluß, wie er auch in die arabische Architektur Eingang gefunden habe. Eine genaue Datierung ist unsicher, da der Palast mehrfach verändert wurde. Man versucht, über Keramikfunde den Baudaten näher zu kommen, auch über den Charakter der verwendeten Ziegel (muqarnas). Als wahrscheinlichste Entstehungszeit ergibt sich das 11. Jahrhundert.

Ernst Badstübner

Vincenzo Ruggieri, Il golfo di Keramos: dal tardo-antico al medioevo bizantino. Con la colloborazione di Franco Giordano, Alessandra Acconci, Luigi Miranda, Fernando A. Harris Reyes, Ender Varinlioğlu. Soveria Mannelli (Catanzaro) (Rubbettino Editore) 2003, 441 S. mit zahlreichen Abb. und Plänen, 6 Planbeilagen, ISBN 88-498-0414-8, Euro 70,-

Im Jahre 1903 formulierte Josef Strzygowski in Bezug auf die byzantinische Periode den Titel »Kleinasien, ein Neuland der Kunstgeschichte«. Hundert Jahre später ist dies nach zahlreichen Arbeiten für weite Teile Kleinasiens nicht mehr in vollem Umfang gültig, aber noch immer harren ganze Landstriche der Türkei ihrer systematischen Bearbeitung, die eine Vielzahl von Neuentdeckungen verspricht. Eine weitere Lücke schließt das anzuzeigende Buch.

Der Verfasser, Professor für Storia e archeologia bizantina am Pontificio Istituto Orientale in Rom, hat sich seit vielen Jahren der antiken Landschaft Karien gewidmet[1] und hier besonders der Stadt Keramos (heute Ören) und ihrer Umgebung am gleichnamigen Golf. Die Ergebnisse seiner Untersuchungen dieser Kleinlandschaft seit 1984 und insbesondere eines intensiven Surveys von 1995-99 legt er nun in diesem stattlichen Band vor. Das Buch ist reich mit Schwarzweiß- und

1 Einen knappen Überblick zur byzantinischen Geschichte und Topographie Kariens gibt V. Ruggieri, RAC 20, Lfg. 154/155 (2001) 145-166 s.v. Karien.

Farbabbildungen sowie Plänen ausgestattet, doch hätte der Rezensent sich ein etwas benutzerfreundlicheres Nummernsystem[2] sowie einige etwas größere Übersichtsphotos der heutigen Topographie gewünscht.

Kapitel 1 ist den geographischen Gegebenheiten der Gegend sowie den Berichten älterer Forschungsreisender über Keramos gewidmet. Die Reihe der Reisenden reicht von Robert Wood (1750) bis zu Louis Robert (1935); ihre oft an entlegener Stelle publizierten Beobachtungen werden wörtlich wiedergegeben, hinzu kommt eine reiche Auswahl alter Karten und Ansichten.

Das kurze Kapitel 2 bietet sehr allgemeine Überlegungen zur Geschichte und Baugeschichte, die z. T. in ihrer Verallgemeinerung problematisch sind. Mangels aussagekräftiger byzantinischer Quellen oder Inschriften zu Keramos sind die Bauten die wichtigsten Quellen, ihre erst im weiteren Verlauf des Buches begründete ungefähre Datierung wird hier für mehr generelle Tendenzen der Siedlungsentwicklung vorausgesetzt.

Kapitel 3 widmet sich den Denkmälern des Stadtgebietes von Keramos. Die antike Stadt ist vor einigen Jahren von Marcello Spanu ausführlich behandelt worden[3], der Verfasser kann sich daher überwiegend auf die byzantinischen Denkmäler beschränken. Die byzantinischen Hinterlassenschaften sind auf dem Gebiet des modernen Ortes Ören verstreut und auf Grund von Steinraub teilweise nur noch in geringen Resten nachweisbar. Der sog. »complesso episcopale« etwa ist architektonisch daher nur noch schwer in seinen Strukturen faßbar, seinen Namen verdankt er den dort gefundenen Inschriften auf drei Kämpferblöcken, die einen Bischof Theoprepios nennen. Eine Kirche ist heute archäologisch nicht mehr nachweisbar, möglicherweise aber noch 1921 vorhanden gewesen. Und auch den beiden Thermen und dem Serapeion ist nur noch wenig abzugewinnen. Eine kleine byzantinische Bergfestung mit Kapelle wird ins 10. Jh. datiert. Ein Bau ungeklärter Funktion (»fresko'lu ev«) gewinnt vor allem durch seine erhaltenen Fresken Bedeutung. Vor der Stadt haben sich neben Grabbauten noch drei Kirchen in geringen Überresten erhalten. Gerade in diesem Bereich zerstört die zunehmende touristische Bebauung immer mehr antike Strukturen, wie der Autor eindrücklich aufzeigt.

Kapitel 4 behandelt die westlich gelegene Stadt Alakışla. Die dortige frühbyzantinische Siedlung, vom Verfasser versuchsweise in die Zeit des Anastasios datiert, nimmt nicht einen römischen Siedlungsplatz wieder auf, sondern einen karisch-hellenistischen. Hier lassen sich neben christlichen Nekropolen vor allem drei Wohnviertel gut nachweisen, von denen das eine wegen seiner recht gut erhaltenen, großen Kirche mit im Westen vorgelagertem Baptisterium besondere Beachtung verdient. Sowohl die Lage als auch die Form dieses Baptisteriums - außen quadratisch mit Nischen, darüber oktogonal, innen ein Tetrakonchos - sind mehr als ungewöhnlich; hier hätte man sich allerdings eine ausführlichere Einordnung dieses Baues in die Architekturgeschichte gewünscht[4].

Kapitel 5 stellt die frühbyzantinischen Reste einiger kleiner Orte am Golf von Keramos vor: Hydisos, Asar Dağ-Hisar Tepesi, Karasu, Çökertme, Aşağı Mazı, Şeytan Körfezi, Datçağız und

2 Die Abb. sind nach Kapiteln mit unterschiedlichen Anfangsbuchstaben (GV, K, A, SM, AA, MH, EP) neu beginnend nummeriert, die dazwischen verstreuten Zeichnungen mit P, die Karten mit C, ohne daß dies irgendwo erklärt würde.

3 M. Spanu, Keramos di Caria. Storia e monumenti (Rom 1997).

4 Zu diesem Ort s. jetzt A. Zäh, Anastasioúpolis? Der Ruinenort in der Bucht von Ala Kilise in Karien – Eine spätantike Hafenstadt, Antike Welt 34 (2003) 43-48 u. ders., Zur Typologie kirchlicher Architektur im südwestlichen Kleinasien (Maintal 2003) 56-59 mit teilweise abweichendem Plan und knappen Bemerkungen zur Einordnung.

Akbükü zeigen alle Reste von eher kleinen Siedlungen, z.T. mit Kirchen. Allein Kedreai (Sedir adası) war eine bedeutendere Stadt mit zwei Kirchen und weiterer Bebauung[5].

Kapitel 6 von A. Acconci behandelt die byzantinische Bauplastik, die detailliert und mit zahlreichen Vergleichsbeispielen vorgelegt wird. Neben dem meist sehr qualitätvollen frühbyzantinischen Material des 5.-6. Jhs. finden sich auch einige gute mittelbyzantinische Stücke des 10.-11. Jhs. Die Bauplastik besteht überwiegend aus in Karien reichlich vorhandenem Marmor, einiges ist jedoch auch Import von der Prokonnesos.

Kapitel 7 legt in minuziöser Form die Reste von Mosaiken und vor allem Malereien vor. Neben kleinen Resten von Bodenmosaiken sind hier besonders mehrere Komplexe byzantinischer Malereien zu nennen, ein in Kleinasien nicht häufiger Befund. Angeführt seien nur drei Beispiele: Die Malerei des »Fresken-Hauses« (wohl ehemals eine kleine Kapelle) von Keramos mit der Darstellung stehender Heiliger wird wohl annähernd zutreffend ins 10.-11. Jh. datiert, stilistische Parallelen bleibt der Autor jedoch schuldig[6]. Weniger klar ist die Behandlung und Datierung der (heute größtenteils zerstörten) Malerei im Grab Nr. 1 von Türkevleri. Ein Plan findet sich S. 83 Abb. P 1, die Beschreibung der Malerei S. 356-358. Vor reichen Detailbeobachtungen und Scheidung in drei Malphasen erfährt der Leser aber nicht, was eigentlich dargestellt ist: Maria mit dem Kind zwischen zwei Engeln. Dies findet sich nur in einer Fußnote (S. 389 Anm. 87 unter Verweis auf Varinlioğlus ältere Beobachtung) und erstaunlicherweise in der Zusammenfassung (S. 418. 423. 428). Diese Ikonographie ist bei genauem Hinsehen in Farbabb. MH37c auch durchaus verifizierbar. Anscheinend datiert der Verfasser diese Malerei ins 10.-11. Jh., die älteren Schichten aber »per tecnica e stile« in spätantike Zeit (S. 358), beides ohne jede Angabe von weiteren Gründen oder Vergleichen. E. Varinlioğlu hat hier die Epitetha Μητερ Θεου und Ιησους Χριστος gesehen, damit ist eine vorikonoklastische Datierung auszuschließen[7], die Malerei wird demnach in mittelbyzantinischer Zeit entstanden sein, ohne daß sich dies näher eingrenzen ließe.

Genauso wenig glücklich wird der Leser mit der Behandlung der hochinteressanten Malerei im sog. »sacello-mausoleo« in Alakışla. Über dieses Bauwerk muß man sich die Informationen auf S. 184-185 (Baubeschreibung), S. 214-215 (Inschriften) und S. 379-381 (Malerei) zusammensuchen, ohne jedoch Gewißheit über die Verteilung der Malerei zu erreichen; eine Schemaskizze wäre hier sehr nützlich gewesen[8]. Erkennbar sind eine weibliche Tondobüste mit der Beischrift ΕΙΡΗΝΗ, ein Tondo mit der Inschrift ΙΗCΟΥC (Kopf verloren), sowie die Beischriften Ο ΑΓΙΟC ΓΕΟΡΓ(ΙΟC), (Ο) ΑΓΙΟC (ΘΩ)ΜΑC, Ο ΑΓ(ΙΟC) ΜΑΡΚΟC, ΑΒΔ(ΙΟC), Ο ΑΓΙ(ΟC) ΑΚΥΛΑ(C). Hinzu kommt noch eine Stifterfigur (?) mit rechteckigem Nimbus. Es wird eine Datierung ins späte 6. Jh. vertreten, dies wieder ohne nähere Begründung, die Erwähnung »klassischer Züge« reicht dafür jedenfalls kaum aus. Auch hier spricht die Verwendung der Epitheta eher für eine nachikonoklastische Datierung; dazu paßt auch die Darstellung etwa des wenig

5 Der Anm. 90 genannte Aufsatz von M. Anabolu bietet durchaus noch mehr byzantinisches Material, so etwa Abb. 54 ein Stück eines sog. »karischen« Ambos.

6 Interessanterweise findet sich bei Spanu a. O. 160 nach mündlicher Auskunft Ruggieris eine Datierung »11.-12. Jh.«; zu diesem Bau jetzt auch Zäh, Typologie a. O. 89-90 Abb. 206-207. 209.

7 E. Varinlioğlu, Die Inschriften von Keramos, Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 30 (Bonn 1986) 67-68 Nr. 72. Zur Verwendung des Epithetons für Maria s. I. Kalavrezou, Dumbarton Oaks Papers 44 (1990) 165-172.

8 Zu diesen Malereien jetzt auch Zäh, Typologie a.O. 78-83, teilweise mit abweichender Beschreibung und weiteren Inschriften, auch er gelangt zu einer Datierung ins 6. oder beginnende 7. Jh.

bekannten hl. Akylas aus Trapezunt, die sehr selten und nur spät belegt ist[9]. Diese Bemerkungen zur Einordnung der Malerei sollen den Wert dieses Kapitels nicht schmälern, doch überdecken die Beobachtungen zu Malweisen und Pigmenten die kunsthistorische Einordnung, die auf Grund des schlechten Erhaltungszustandes sehr schwierig bleibt.

In Kapitel 8 publiziert E. Varinlioğlu auf Deutsch die neugefundenen Inschriften, die eine Ergänzung seines Corpus der Inschriften von Keramos bilden[10]. Diese sind jedoch alle vorbyzantinisch; die christlichen Inschriften sind meist bereits früher publiziert und werden im vorliegenden Band im Zusammenhang mit ihren Fundumständen von V. Ruggieri noch einmal behandelt (z.B. S. 84-89; 116) oder neu ediert (z. B. S. 212-214 eine interessante Grabinschrift mit Anrufung des Emanouel[11]).

Den Abschluß bilden neben ausführlichen Resümees in Französisch, Englisch und Türkisch ein Namensindex sowie ein Index graecus.

Gewünscht hätte der Rezensent sich ein abschließendes Kapitel, das die Bauten und Geschichte von Keramos und seiner Nachbarorte in einen weiteren Kontext vergleichbarer Orte in Kleinasien stellen sollte und so einen Beitrag zur Siedlungsgeschichte Kleinasiens in byzantinischer Zeit liefern würde.

Wollen wir unser Bild der Landschaft Karien und darüber hinaus des ganzen byzantinischen Kleinasiens vervollständigen, brauchen wir noch viele derart detaillierte Untersuchungen zu einzelnen Orten, wie sie der Verfasser hier vorgelegt hat. Dies muß schnell geschehen, gehen doch immer mehr Monumente durch touristische Erschließung und mutwillige Zerstörung verloren, wie etwa auch Beispiele aus Keramos zeigen.

Martin Dennert

Sabine Gralla (Hrsg.), Oriens Christianus : Geschichte und Gegenwart des nahöstlichen Christentums (= Villigst Profile, Band 1), Münster u. a. 2003, X + 122 Seiten, ISBN 3-8258-6512-6, 17,90 Euro

Der Band enthält die acht Vorträge, die im Wintersemester 2001/2 anläßlich einer interdisziplinären Ringvorlesung unter dem gleichen Titel an der Universität Erlangen-Nürnberg gehalten wurden. Er eröffnet eine neue Schriftenreihe des Evangelischen Studienwerks e. V. Villigst. Dieser Umstand und die Tatsache, daß – wie es im Vorwort der Herausgeberin heißt – die Veranstaltung großes öffentliches Interesse weit über die Grenzen der Universität gefunden hat, ist ein erfreuliches Zeichen dafür, daß die Beschäftigung mit dem Christlichen Orient auch weiterhin für wichtig gehalten wird, wenn auch leider nicht bei denjenigen innerhalb und außerhalb der Universitäten, die in der letzten Zeit in Deutschland für den Abbau der entsprechenden Professuren verantwortlich waren. Die Veranstalter in Erlangen verdienen für ihre Initiative unseren Dank, ebenso übrigens wie diejenigen der Freien Universität Berlin, die im Wintersemester 2004/5 durch die Ringvorlesung

9 S. P. Mijović, Menolog (Belgrad 1973) 416, J. O. Rosenquist, Dumbarton Oaks Papers 56 (2002) 209-210 Abb. 2-3; und auch die heilige Akylina (so vermutungsweise S. 215) wäre nicht weniger ungewöhnlich, eine Darstellung bei G. Zakos, Byzantine Lead Seals II (Bern 1984) Nr. 837; nach der Umzeichnung bei Zäh, Typologie a. O. Abb. 98 handelt es sich jedoch eindeutig um einen Mann.

10 Varinlioğlu a. O., dort S. 62-68 die christlichen Inschriften.

11 S. dazu jetzt V. Ruggieri, Römische Historische Mitteilungen 45 (2003) 287-303.

»Einführung in Geschichte und Kultur der orientalischen Kirchen« mit dreizehn Vorträgen ebenfalls eine breitere Öffentlichkeit auf diesen Bereich aufmerksam gemacht haben.

Im engen Rahmen einer Ringvorlesung können selbstverständlich nur einige Aspekte des Themas beleuchtet werden. Peter Bruns gab einen Überblick über die syrische Literatur bis zum 13. Jh. Gunnar Brands befaßte sich mit »Pilgerfahrt und Wallfahrtsstätten im spätantiken Orient«. Karl Christian Felmy sprach über »Liturgische Besonderheiten der nahöstlichen Kirchen«. Einen historischen, aber bis zur Gegenwart reichenden Überblick über »Juden, Christen und Muslime in Palästina« vermittelte Andreas Feldtkeller. In seinem Vortrag »Sprache und Literatur der Christen des Vorderen Orients« befaßte Werner Arnold sich mit dem Aramäischen einschließlich der neuaramäischen Dialekte und dem Arabischen. Hans Hollerweger berichtete über den »Tur Abdin – ein gefährdetes christliches Erbe in der Südosttürkei«. Die beiden letzten Vorträge galten den aus dem Orient emigrierten Christen: »Kirche der Übergänge – die Rum-Orthodoxe Kirche im Libanon und in Deutschland« (Georges Tamer) und »Die orientalischen Kirchen in Europa« (Wolfgang Hage).

Teilweise ist offenbar die Vortragsfassung gedruckt worden, der Beitrag über die Wallfahrtsstätten scheint erweitert zu sein und nimmt – mit Abbildungen und Grundrissen – fast ein Viertel des Gesamtumfangs ein.

Das Heft bietet neben manchem Bekannten auch neue Sichtweisen und Ergebnisse jüngerer Forschungen (Brands). Eine ausgewogene Einführung in den Christlichen Orient ist es nicht, zumal man sich auf den Nahen Osten beschränkt hat, konnte es aber angesichts der Entstehungsgeschichte auch nicht sein.

Hubert Kaufhold

L'Idea di Gerusalemme nelle spiritualità cristiana del medioevo. Atti del Convegno internazionale in collaborazione con l'Istituto della Görres-Gesellschaft di Gerusalemme, Gerusalemme, Notre Dame of Jerusalem Center, 31 agosto - 6 settembre 1999) (Pontificio comitato di scienze storiche. Atti e documenti 12), Vatikanstadt: Libreria Editrice Vaticana 2003, 278 Seiten

Im Jahr 1999 jährte sich zum 900. Mal die Eroberung Jerusalems durch die Kreuzfahrer am 15. Juli 1099. Der Pontificio Comitato di Scienze Storiche della Santa Sede richtete daher gemeinsam mit dem Institut der Görresgesellschaft in Jerusalem im Notre Dame of Jerusalem-Center eine Tagung aus, die im September 1999 stattfand. Seit 2003 liegen die Beiträge dieser Tagung vor. Die illustren Namen von Autoren aus unterschiedlichen Disziplinen, die im Inhaltsverzeichnis versammelt sind, lassen viel von diesem Band erwarten. 13 Beiträge in einem jeweils unterschiedlichen Umfang von 7 bis 34 Seiten bilden den Textteil (233 S.); drei Indizes, der erste zu Namen, Toponymen und Quellen, der zweite zur Topographie Jerusalems und der dritte zu den Schriftstellen folgen. Die Beiträge konzentrieren sich auf das Pilgerwesen und das geistliche Leben in Jerusalem sowie, damit verbunden, die Repräsentation des Christentums in Jerusalem und umgekehrt das Bild Jerusalems andernorts in der christlichen Welt. Dabei werden römisch-lateinische, griechisch-orthodoxe, armenische, georgische, syrisch-orthodoxe und chinesische Phänomene behandelt.

Vittorio Peri, Vatikanstadt *(La visita religiosa dei luoghi santi prima dell'età costantiniana, 7-19)* erinnert an den jüdischen, jesuitischen und judenchristlichen Ursprung der Jerusalempilgerschaft zu Pascha und Pfingsten. Er unterstreicht, daß das vorkonstantinische Jerusalempilgerwesen bedeutend gewesen sei und daß die neue, genuin christliche Verehrung für die Orte des Wirkens

und Leidens Jesu die Zeit der Romanisierung und Paganisierung der Stadt überdauert habe. Im Anschluß daran stellt JEAN RICHARD, Dijon *(La relation de pèlerinage à Jérusalem: Instrument de dévotion, 20-28)*, die Absichten der reich überlieferten Pilgerliteratur in der lateinischen Welt dar. Vor allen anderen möglichen Lesarten dieser Werke, als Reiseberichte oder als wegweisende Itinerare etwa, diene diese Literatur als Anleitung zur symbolischen und anagogischen Jerusalem- und Wegmeditation und als ein spiritueller Maßstab, nicht zuletzt für den Pilger selbst in seinem Leben nach der großen Fahrt. VERA VON FALKENHAUSEN, Rom *(Die Rolle der Wallfahrt nach Jerusalem im Leben der byzantinischen Mönche vor den Kreuzzügen, 29-45)* bleibt bei der gleichen Quellengattung, nun in griechischer Sprache, und dokumentiert die enorme Anziehungskraft Jerusalems für griechische Adelige und Religiose bis zur Eroberung durch die Muslime, in geringerem Umfang auch darüber hinaus. Für Mönche und Nonnen wurden später andere Zentren ein Ersatz für die schwer zugänglichen Klöster in der judäischen Wüste, während die Erinnerung an Jerusalem stets wach gehalten wurde.

In die konkrete mittelalterliche Stadt führt AMNON LINDER, Jerusalem *(A New Day, New Joy: The liberation of Jerusalem on 15 July 1099, 46-64)*, der die These vertritt, daß die Liturgie, nicht die Geschichtsschreibung, das kollektive Gedächtnis an die Eroberung Jerusalems durch die Kreuzfahrer geformt habe. Die weit verbreitete Liturgie zum Fest der Befreiung Jerusalems, das vom 14. bis 15. Juli in Jerusalem feierlich mit Stationsgottesdiensten und Prozessionen begangen wurde, habe eine wirkmächtige Interpretation der Ereignisse geboten. Die Kulisse für dieses Fest, die städtische Topographie, war bereits christlich umgeformt: GEORGIOS P. LAVAS, Athen *(Das christliche Jerusalem als Vorbild für die mittelalterliche Stadtplanung, 65-76)* versteht die Aufweichung des für die Antike typischen Stadtbildes, des rasterförmigen, hippodamischen Systems durch die scheinbar chaotische, mittelalterliche Stadt als absichtsvolle christliche Ästhetik. In Jerusalem zunächst und in anderen Städten nachgeahmt seien es die Loca Sancta, die aus dem System der Straßenfluchten herausgelöst werden und so ihrer spirituellen Bedeutung gemäß buchstäblich entrückt sind. Den Gedanken, daß in Jerusalem neben den konkreten Orten und Steinen dieser Welt immer auch eine zweite geistige Dimension berücksichtigt wurde, verfolgt auch BIANCA KÜHNEL, Jerusalem *(»Loca Sancta and the representational arts«: A reconsideration, 77-87)*. Darstellungen von Loca Sancta in der vom Pilgerwesen beeinflußten Kunst seien nicht als biblische Illustrationen zu verstehen, sondern als vielschichtige ikonographische Verknüpfungen der Vergangenheit, der Gegenwart und der erwarteten Parousie, als komplexer Ausdruck der christlichen Bibelexegese und Spiritualität.

DOMINGO RAMOS-LISSÓN, Navarra *(Jerusalén en el medioevo español desde una perspectiva cristiana, 88-103)* analysiert die vielfältigen spanischen Beziehungen zu Jerusalem in den drei Aspekten des spätantiken und mittelalterlichen Pilgerwesens, der Beteiligung an den Kreuzzügen sowie der spätmittelalterlichen Jerusalemdiplomatie der kastilischen und aragonesischen Könige zum Schutz der Pilgerwege, der Loca Sancta und ihrer Betreuung durch lateinische Orden. Damit belegt er die intensive Jerusalemverehrung der spanischen Christen. JOHANNES PAHLITZSCH, Berlin *(Die Bedeutung Jerusalems für Königtum und Kirche in Georgien zur Zeit der Kreuzzüge im Vergleich zu Armenien, 104-131)* vergleicht das ebenfalls reiche Pilgerwesen, die Repräsentanz in Jerusalem und die Jerusalempolitik der beiden kaukasischen Völker, die entscheidend auf das Leben des mittelalterlichen Jerusalem eingewirkt haben und die ihrerseits tief durch die Jerusalemfrömmigkeit geprägt sind. Dabei erklärt er die Unterschiede mit ihrer jeweils verschiedenen (kirchen-) politischen Position zwischen Byzanz, den Lateinern und den orientalischen Ländern sowie der Konkurrenz zwischen den beiden Völkern. HUBERT KAUFHOLD, München *(Zur Bedeutung Jerusalems für die syrisch-orthodoxe Kirche, 132-165)* findet für die Geschichte der syrisch-orthodoxen Kirche in Jerusalem dagegen nur blasse Spuren. Die schwer rekonstruierbare Geschichte

des Bistums Jerusalem, die schwache Präsenz von Hierarchen, von Gemeinde und Klöstern zeigten, daß Jerusalem wohl als spirituelle Idee für diese Kirche immer von Bedeutung gewesen sei, ihre konkrete Anwesenheit in der Stadt aber nur den einfachen Anforderungen der Pilgerversorgung zu genügen brauchte.

Am Kreuzkloster konkretisiert GUSTAV KÜHNEL, Jerusalem *(Das Kreuzkloster: Neue Erkenntnisse zur Geschichte, Legende und zu den Malereien, 166-183)* die künstlerischen Erträge der georgischen Anwesenheit in Jerusalem. Die im 11. Jahrhundert erbaute Klosterkirche habe erstmals die alten Kreuzlegenden und lokale Traditionen architektonisch überhöht und einen neuen Locus Sanctus etabliert; in das neuzeitliche Bildprogramm wurde die Darstellung des heiligen Kreuzbaumes und damit das zentrale Element der eigenen Loca-Sancta-Ikonographie wieder aufgenommen.

PIER FRANCESCO FUMAGALLI, Mailand *(Yē Lù Sā Lĕng (Gronk-khyer-lang-ling): Gerusalemme vista dalla Cina in epoca Yuan (1271-1368), 184-203)* bietet einen Einblick in die Quellen und die dort verwandten Termini, die über die Jerusalemkenntnis Chinas unterrichten, beginnend mit der Spätantike bis zu der qualitativ neuartigen Jerusalemkenntnis der Yüanzeit, als China Teil des den Vorderen und Fernen Osten verbindenden Mongolenreiches war. In einem Ausblick auf die frühe Neuzeit stellt er die erste chinesische Jerusalemkarte (17. Jh.) vor. JOHN WILKINSON, ehem. Jerusalem *(Holy Places lost but not forgotten, 204-210)* geht der materiellen Veränderung, der Uneindeutigkeit und der Vermehrung von Loca Sancta nach. Bedingt durch Umgestaltung und Abriß in der römischen und besonders der muslimischen Epoche fanden viele Kirchen und Loca Sancta ein Ende, die aber im von der Kirche gesteuerten offiziellen Pilgerwesen durch neue, zugängliche Orte ersetzt werden konnten.

In das späte Mittelalter führt schließlich KASPAR ELM, Berlin *(Das Fortleben der lateinischen Kirche von Jerusalem nach dem Fall von Akkon (1291), 211-233)* und zeigt die reiche Vielfalt der lateinischen Orden, die auf die Kreuzfahrerzeit zurückgehen. Er differenziert die unterschiedlichen Faktoren, die den exilierten Institutionen die Anpassung an die neue Heimat in Europa erschwerten oder eben auf lange Dauer ermöglichten.

Einem Band wie diesem hätte es gut angestanden, wenn die Zusammenfassung nicht den Rezensenten überlassen worden wäre. Die formale Redigierung bleibt etwas hinter der wissenschaftlichen Gründlichkeit der Beiträge zurück. Eine methodische und forschungsgeschichtliche Erläuterung als Bestimmung der eigenen Position in der komplexen Jerusalemforschung der letzten Jahrzehnte hätte ebenfalls dazu treten dürfen. Dagegen ließe sich indessen mit Recht einwenden, daß die Beiträge in der Lage sind, für sich selbst zu sprechen. Die Autoren, die durchweg in zahlreichen und oft einschlägigen Publikationen zu den hier von ihnen vertretenen Sachgebieten publiziert haben, nutzen die Gelegenheit, mithilfe der gründlichen Dokumentation ihrer Beiträge einen Zugang zur Forschung und zu den Quellen zu eröffnen.

Worin besteht der Ertrag der Sammlung insgesamt? Der inhaltliche Zusammenhang zwischen den Beiträgen ergibt sich nur locker, in dem jeder Beitrag einen Aspekt des oder der vorangehenden fortsetzt. Diese assoziative Verknüpfung durchbricht die gleichzeitig wahrnehmbare diachrone Anordnung. Geschlossene systematische Abteilungen oder vergleichend durchgeführte Arbeitsprogramme wurden nicht vorgegeben, vielmehr erhielten die Autoren die Möglichkeit, sich in der für sie typischen stilistischen und methodischen Weise dem Thema zu nähern.

Doch lassen sich die inhaltlichen und methodischen Entscheidungen wie die markanten Lücken des Bandes als Ausdruck einer gemeinsamen Position deuten, die der Sammlung eine innere Kohärenz verleiht: Die negative und oft judenfeindliche Seite des christlichen Jerusalembildes, die in Theologie und Kunst wenigstens der lateinischen Christenheit durchaus präsent ist, wird hier ebenso wenig erwähnt wie die Versuche, Jerusalem durch Übertrumpfen und *Translatio* durch einen neuen, christlichen Ort nicht nur nachzuahmen, sondern tatsächlich abzulösen. Den Diskus-

sionen um Jerusalem als *civitas perfida* und die Kontroversen um das Jerusalempilgerwesen stellt der Band auf diese Weise die reichen Zeugnisse christlicher Jerusalemspiritualität vom Urchristentum bis zur frühen Reformation gegenüber. Man kann daher vermuten, daß die Autoren eben in der Verehrung Jerusalems den historisch wichtigeren und für das Christentum eigentlich repräsentativen Aspekt der Jerusalemtradition sehen.

Das konsequente Fehlen jeder kulturwissenschaftlichen Begrifflichkeit läßt sich als methodische Entscheidung lesen, ebenso wie die an konkreten Daten, Quellen und sachlichen Details reiche Durchführung der jeweiligen Argumentation. Auch die Demonstration der Tatsache, daß in Europa neben englisch weitere Wissenschaftssprachen gepflegt werden, kennzeichnet die Sammlung insgesamt.

So lohnt es sich, die Sammlung ganz zu lesen. Weil alle Autoren ihre spezifischen Beobachtungen in den größeren historischen Kontext einbetten, zeichnet sich über den Einzelbeiträgen tatsächlich die Geschichte der Stadt als konkrete Lebenswirklichkeit und als wirkmächtige Idee ab. Es ist zugleich ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Christentums. So erinnert der Band daran, daß Jerusalem in seiner Bedeutung für das lateinische Europa nicht zu überschätzen ist. Und wenn auch die nichtlateinischen Konfessionen weder vollständig noch paritätisch berücksichtigt sind, wird hier doch eine Vorstellung von christlicher Spiritualität erkennbar, die von einer die Kontinente übergreifenden und vielfältigen Welt des Christentums ausgeht. Diese hat, so das Ergebnis des Bandes, strukturell gut vergleichbare Formen ausgebildet, die sich überdies vielfach miteinander verflechten; in ihrem Mittelpunkt befand sich im Mittelalter unverrückbar Jerusalem, das biblische, das gegenwärtige und das künftige.

Dorothea Weltecke

Christoph Luxenberg, Die Syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache, Verlag Hans Schiler, zweite überarbeitete und erweiterte Auflage, 2004; 351 pages, price unknown.

The publication in 2000 of Die Syro-aramäische Lesart des Koran, a title now available in a revised and slightly enlarged second edition of 2004, created a sensation in the popular press. It also, however, has given new impulse to the study of the Qur'ān in more scholarly venues. The curiosity stimulated by this book and the attention devoted to it by the media have, in part, been provoked by the author's decision to assume the pseudonym of Christoph Luxenberg. That curiosity and attention have also been generated by the startling conclusions that the author has drawn. Taken as a whole, his findings dismiss the entire edifice of Muslim Qur'ān commentary as irrelevant and redefine the Qur'ān as a document that has been badly misread since the first century of its existence. On the basis of this redefinition, all extant copies of the Qur'ān, whether ancient or modern, perpetuate these misreadings. Luxenberg's study departs from the basic fact, widely acknowledged in both Muslim and Western scholarship, that the Qur'ān includes an array of obscure words and passages, some of which are attributable to the incorporation of foreign loanwords in the text. His monograph is both narrowly philological in method and broadly speculative in its presumptions and conclusions. The exclusively philological approach and focus simultaneously constitute the work's boldest claim and its greatest weakness. Luxenberg operates in the unfettered isolation of purely philological intuitions, while disregarding any form of historical-critical analysis. The result of his research provides many plausible new readings of the text, some that are probable but very few that carry the resounding ring of genuine certitude.

In fact, Luxenberg's study is based on two major premises; one is his basic thesis and the other is his radical hypothesis. His basic thesis postulates that the Qur'ān can only be explained successfully if read against the background of Syriac because Syriac was the paramount literary and liturgical language of the environment in which the Qur'ān first took shape. According to Luxenberg previous scholarship has paid attention – and limited attention at that – to only a fraction of the obscure passages in the Qur'ān. It has remained blind to the obvious fact that the Qur'ān is a quarry of incomprehensible passages. He contends that this incomprehensibility can only be clarified if the Qur'ānic text is read with Syriac in mind. Using the idiosyncratic expression "Syro-aramaic", Luxenberg explains how Aramaic, the lingua franca for a thousand years in the Middle East and the medium of culture, evolved into Syriac as Christianity spread throughout the region. Syriac, in turn, became the paramount literary language through its dissemination as a vehicle of biblical translation. This Syriac translation of the Bible, commonly known as the Peshitta, was undertaken from the second to the fifth century in Edessa in northern Syria.

As Luxenberg explains, Syriac and Arabic are sibling Semitic languages with common triliteral roots and a similar verbal system. The Syriac alphabet has 22 distinct letters, only two of them marked by an auxiliary dot above or beneath to distinguish them in formation. Arabic, in contrast, has 28 letters, but only six of them are clear and unequivocal in form. The others appear ambiguous and equivocal except if marked by auxiliary dots, called diacritics. In addition, to indicate long vowels, Arabic uses consonants as well as the aid of a pen stroke as mater lectionis. These diacritics (and later, the vowel points for short vowels as well as the signs for unvowelled and doubled consonants) were needed to move from the ductus of the rudimentary script (scriptio defectiva) to that of the perfected script (scriptio plena).

The foregoing thesis is uncontroversial. Luxenberg's radical hypothesis, however, takes a much bolder leap. He equates qeryānā, the Syriac term for "reading, recital" ("lectio"), with a Syriac lectionary ("lectionarium") used in Church liturgies that included readings from the Old and New Testaments as well as liturgical prayers, psalms and hymns. Luxenberg argues that the book of the Qur'ān initially resembled such a lectionary; therefore the "mother of the book" (umm al-kitāb) was the Bible, the source of the Syriac lectionary.

Luxenberg's radical hypothesis generates a number of striking new readings of the Arabic text: (1) the sūra generally understood to include the first revelation to Muḥammad, is actually a liturgical invitation to the Eucharist, ending with the words, wa-sjud wa-qtarib (Q 96:19) and meaning, in Luxenberg's translation, "perform your divine service and take part in the eucharist." (2) The short sūrat al-kawthar (Q 108, 1-3), ordinarily understood as an encouragement to the Prophet who had been insulted by an enemy, is taken to offer, in Luxenberg's words, "the first documented proof" of a passage from a NT letter in the Qur'ān. Luxenberg reads it as a reference to perseverance in prayer in the face of Satan's strategies that echoes 1 Pt 5:8-9, "be sober, be watchful; your adversary the devil prowls around like a roaring lion, seeking some one to devour; resist him firm in your faith." (3) In a recent appendix published in Streit um den Koran (ed. C. Burgmer, Hans Schiler Verlag 2005, pp. 35-41), Luxenberg identifies a personal pronoun in sūrat al-qadr (Q 97:1) as a reference to the new-born child Jesus. By this logic the famous "night of power" denotes the mid-night Syriac liturgy for Christmas eve rather than, as commonly understood, the descent of the Holy Book. (4) The reference in Q 42:51 to waḥy, divine revelation via a messenger sent by God, assumes, in Luxenberg's reading, the arbitrary metathesis of "ḥawwī" and is taken to mean "to instruct", thus implying the existence of a human teacher of the Prophet.

To explain the link between his basic thesis and his radical hypothesis, Luxenberg stipulates a methodical series of steps whose sequence establishes his way of reading the Qur'ān. He first checks the translations of Paret, Blachère and Bell, then compares the interpretations listed in

Ṭabarī's Qur'ān commentary and the lexical information given in Lisān al-'arab, and next consults Manna's Chaldean dictionary. As a final step, he moves and removes the diacritics in the Arabic text of the Qur'ān, also experimenting with the use of metathesis and manipulation of the mater lectionis, in order to secure the Syriac reading of the Arabic text that serves his purpose in a particular situation. Though it lacks historical references for its vocabulary, Manna's dictionary is chosen chiefly because it is a Syriac-Arabic dictionary, while Payne Smith's Syriac-English dictionary, which gives references to pre- or post-seventh century texts, is consulted less consistently.

A careful analysis of the sixty-odd Qur'ānic passages treated by Luxenberg, reveals, however, that he rarely follows his method meticulously. Rather he works primarily by consulting Manna and following his own hunches and instincts. The frequently astonishing results of this intuitive methodology are numerous readings which appear quite plausible but which cannot be proven as accurate, either individually or cumulatively. While insisting on his purely and exclusively philological method, Luxenberg consistently disregards the scholarly accumulation of almost two centuries of Qur'ānic textual criticism. He excuses this disregard with a profession of academic purity, namely that he thereby avoids being influenced by previous studies.

To substantiate his philological intuitions, Luxenberg appeals to the social environment of Mecca because the name of that town can be construed to mean a "depression" in Syriac, and Mecca in the Ḥijāz lies in a hollow between two mountains. Furthermore, Luxenberg insists that Muḥammad could probably read and write. He probably traveled to Aramaic speaking areas as a merchant and presumably came into contact with Aramean traders in Mecca itself. The social mix of Arabs and Aramaic speakers in Mecca facilitated the emergence of the Qur'ān as the first attempted expression in written Arabic. The language of this Qur'ān was created by scribes who were familiar with the cultural language of the Aramaic milieu and who produced a mixed language, one which blended Arabic with Syriac in such a fashion that almost a third of its content forms a textual layer derived from Syriac. This hybrid Qur'ānic language, which Luxenberg assumes to reflect the Meccan dialect of the time, also included loanwords from a variety of other sources and can be traced in particular in the Meccan sūras of the present day Qur'ān.

Furthermore, and decisive for Luxenberg's argument, after Muḥammad's death the true meaning of this hybrid Qur'ān was forgotten by an astonishingly wide-spread loss of memory in the Muslim world. Later generations, only familiar with Arabic but no longer aware of Syriac, and scribes, whose ancestors had left the Ḥijāz to live in the conquered areas of the Fertile Crescent, were unable to understand the original mixed language and wrote down the Qur'ān in the "classical" type of Arabic in which we have it today. The gradual disappearance of the knowledge of Syriac among the Muslim Arabs began in the reign of 'Abd al-Malik (685-705) when Syriac was replaced by Arabic as the official written language for the administration of the Umayyad Empire. Luxenberg further asserts that the Arabic script gives only an image of language but cannot help us determine whether this scriptural image was also spoken. Because of the widespread loss of memory, the gradual disappearance of Syriac in the Muslim environment and our ignorance about the relation of the written to the then spoken word of Arabic, the oral conveyance of the Qur'ān was cut short. With this interruption in the process of transmission, Muslim exegesis of the Qur'ān never operated authentically because it could not base itself on the original formulation of the Holy Book.

Within Luxenberg's narrative of textual construction, the qurrā', the readers and scribes who were responsible for the fixation, first, of the consonantal text and, later, of its vocalization, were blinded in their effort to establish the so-called seven aḥruf or readings of the Qur'ān. Luxenberg argues that, culminating with the canonical systematization of Ibn Mujāhid (d. 936), they took the classical form of Arabic, worked out by non-Arab grammarians such as Sibawayh (d. about

796), as their standard although this classical Arabic was significantly different from the dialectal Arabic of the hybrid Qur'ān.

This pessimistic assessment of the oral tradition with regard to the transmission of the Qur'ān from the time of Muhammad to the time when the written text was fixed, allows Luxenberg to claim an enormous freedom in emending the Qur'ānic text. With regard to passages he deems obscure or in need of repair, he is free to move and remove diacritics or invert the sequence of letters within a word by metathesis or graft different long vowels on a given pen stroke, in order to make Arabic words fit the Syriac roots he has in mind.

At the same time, his approach requires him to set aside entirely the fruits of much qur'ānic scholarship over the past two centuries. Luxenberg dismisses the work of both Muslim and Western scholars who have undertaken a careful and qualified comparison of the Qur'an with pre-Islamic poetry. Also, he pays no attention to the durability of oral tradition and the accuracy of the transmission of sacred texts, which have often been shown to be very reliable over centuries. By assuming a complete break in the oral transmission of the Qur'ān, Luxenberg can posit a total dependence on a hypothetical text, one written in the rudimentary form of the Arabic ductus without diacritical dots, a text that he claims enshrines a layer of Syriac to represent thirty percent of the text. Unfortunately, this postulated text of the Holy Book cannot be documented by a single fragment of a manuscript.

In this short review it is not possible to examine critically each and every Qur'ānic word of the many phrases selected for analysis by Luxenberg. A few good examples, however, can serve as highlights. Instances would include the observations on the name of Abraham, the emendation of barā'a as referring to the covenant, the analysis of Torah with the help of Nöldeke's Mandean grammar and the reading of the phrase fī jaww l-samā' as "in the midst" rather than the air of the sky. It remains uncertain whether Luxenberg's substitution of white raisins for white-eyed virgins presents a possibly valid interpretation. The context of the term, ḥūr, in the Qur'ān and the fact that Lisān al-'arab documents "white grapes of Ṭā'if" by this term may be cited as evidence, as Luxenberg does. In general, however, most of his selections of obscure readings, re-read with Syriac in mind, are individual words, certain names and a great variety of short phrases. Many of them have a plausible ring, but very few can be shown to be secure readings. Unfortunately, Luxenberg cannot point to a single short sūra or a sequence of a few verses in the Arabic of the actual Qur'ān that could be compared to their hypothesized Syriac mirror image. All he can suggest are words or snippets that can be set in parallel to a supposedly Syriac substratum. In general, one encounters a circular form of reasoning that hardens the assumptions into presumptions and then proceeds as if they were certainties.

There are, however, three sūras that Luxenberg examines in their entirety. He claims, as doubtlessly certain, the validity of his essential argument for a Eucharistic invitation as represented by sūrat al-'alaq (Q 96). A close reading, however, discloses that the argument rests on his interpretation of a single word, namely iqtarib, the imperative in the eighth stem, which he translates with the command, "take part in the Eucharist!" This is hardly an unassailable certainty, as Luxenberg insists, because a Christian poem he cites in support of his argument explicitly uses the fifth stem taqarrab. The basis of Luxenberg's interpretation for the qur'ānic appearance of Christmas in sūrat al-qadr (Q 97) is even more tenuous. Here, a personal pronoun is arbitrarily identified with the infant Jesus, although an inner Qur'ānic parallel (Q 44:3) works directly against Luxenberg's interpretation that the midnight Nativity scene replaces the Qur'ān's descent in the night of power. His interpretation of sūrat al-kawthar (Q 108) suffers from a similar indeterminacy. A student of Hebrew, for instance, might wish to play with the root and change it into Hebrew kether, assuming it to refer to awaiting the "crown" promised for life to come,

while a student of the Peshitta may notice that shāni', the adversary cited in this Qur'ānic sūra is be'elzebhāb in the Syriac of Peter's letter and that the perseverance in prayer is rendered more plausibly by the mediation of Luxenberg's German translations than by the actual Syriac wording in the Peshitta. This is simply to emphasize that Semitic roots invite creative interpretation and that alternatives to Luxenberg's readings can be easily proposed.

Nevertheless, there is no doubt that Luxenberg knows his Syriac and spends an enormous amount of time and energy in his attempts to establish plausible Syriac readings to elucidate very small text portions of the Qur'ān. Far from affecting thirty percent of the Holy Book, his analysis covers at best one percent of the actual Qur'ānic text. Setting aside the significant challenge that his theological assumptions present, Luxenberg's painstaking study is of great help in opening a line of inquiry which will prove important for the textual criticism of the Qur'ān, and in this he leads us much further than Mingana. He demonstrates successfully that there may be more substance to the hypothetical Syriac background of the Qur'ān than what previous scholarship about loanwords has been willing to affirm. There is no reason to assume that the influence of Syriac was limited to loanwords and concepts; there is no reason it would not have also affected the structure of phrases or the conceptual context. Here a moderate form of Luxenberg's basic thesis, purified of its radical hypothesis, may bear further fruit in the future publications that he has promised. With such revision, the present monograph warrants the enhanced attention that an English translation under the author's real name would provide for it.

Luxenberg's publication of Die Syro-aramäische Lesart des Koran has revitalized a source critical study of the Qur'ān in ways which promise to move far beyond the limitations of nineteenth century textual criticism and twentieth century revisionist approaches. Luxenberg deserves our gratitude and appreciation for re-invigorating an important aspect of Qur'ānic studies and his future publications will be eagerly awaited and gladly received.

Gerhard Böwering

Jaako Hämeen-Anttila, Maqāma, a history of a genre, Wiesbaden (Harrassowitz), 2002 (= Diskurse der Arabistik, 5), 502 S. ISBN 3-447-04591-4, 104 Euro

Die Makamenliteratur, Inbegriff meisterlicher arabischer Kunstprosa, beansprucht seit jeher besonderes Interesse. Aufgrund ihrer längeren Wirkungsgeschichte vom 10. bis zum 19. Jahrhundert bieten die in Reimprosa abgefaßten Texte mit eingestreuten Versen von mehr als zweihundert Autoren schon lange hinreichenden Stoff für eine monographische Bearbeitung dieses Genre. Gestützt auf eine Reihe eigener Vorarbeiten hat der finnische Orientalist Jaako Hämeen-Anttila nun erstmalig die Geschichte der Makamenliteratur monographisch zusammengestellt. Für seine Untersuchung hat er den umfangreichen Stoff auf insgesamt vierzehn Abschnitte verteilt. Die ersten vier Kapitel sind dem Begründer der Makamenliteratur, Badīʿ az-Zamān (»der Einzigartige der Zeit« al-Hamaḏānī (gest. 398/1008), und seinem Œuvre gewidmet. Inhaltlich noch breit gefächert, weisen seine Makamen bereits die wichtigsten Struktur- und Stilelemente (S. 39-61) auf. Vordatierungen des Genres um ein Jahrhundert aufgrund möglicher Einflüsse von Vorläufern, etwa Ibn Duraid's (gest. 321/933) *Waṣf al-maṭar*, werden dabei vom Verfasser (S. 64-73) ebenso kundig besprochen wie Wirkungen eines von Shmuel Moreh behaupteten mittelalterlichen Theaters (S. 85f.) auf die Makamen abgelehnt werden. Auch griechisch-persische Einflüsse (S. 89) scheiden aus. Im Anschluß an eine eingehende Analyse dreier ausgewählter Makamen al-Hamaḏānīs (al-

Asadīya, al-Maḍīrīya, al-Mauṣilīya) und deren Rezeption (S. 99-125) bespricht der Verfasser im fünften Kapitel weitere Vertreter der Gattung aus dem 11. und 12. Jahrhundert (Ibn Buṭlān, Ibn Nāqiyā und al-Kāmil al-Ḫwārizmī, S. 127-147), um dann ausführlich den berühmten, durch Friedrich Rückerts kongeniale Nachdichtung bekannten Basrer al-Ḥarīrī (gest. 516/1122) vorzustellen (S. 148-177). Form, Inhalt und Zahl seiner Makamen, die bald auch frühere Titel *(rasā'il, ḫuṭab)* verdrängten, etwa bei az-Zamaḫšarī's *al-Maqāmāt fī l-mawā'iẓ* (S. 179-182), prägten in der Folgezeit zunehmend die weitere Entwicklung, insbesondere im Osten vom 12. bis 14. Jahrhundert. Wie im sechsten Kapitel ausgeführt, lassen sich hier indes schon einige erzähltechnische Neuerungen (al-Ḥanafī, S. 199-205) ausmachen, die im Westen, in Nordafrika, Sizilien und Andalusien, noch weit gewichtiger ausfallen. Die wichtigsten Veränderungen, Spott-Makame (S. 243f.), Verwendung doppelter Reimkonsonanten *(luzūm mā lam yalzam)* im Saǧ' (S. 261-264) u. a. m., führt der Verfasser im siebten Kapitel an.

Stark erweitert findet sich das Genre auch außerhalb der arabischen Literatur bei einer Anzahl von hebräischen Autoren, die Arie Schippers im achten Kapitel ausführlich behandelt (S. 302-327). Unter den fast zwei Dutzend Autoren vom 11. bis 15. Jahrhundert, von denen einige auch aus dem nicht-spanischen Europa stammen (S. 320), ist besonders der Toledaner Yehuda al-Ḥarīzī (1165-1225) zu nennen, der die Makamen al-Ḥarīrī's ins Hebräische übertragen hat (S. 305).

Im Gegensatz hierzu fand die Makamenliteratur in der christlich-syrischen Literatur nur sporadische Nachahmung, wozu der Verfasser denn auch nur knapp Ebedjesus (S. 297) anführt. Gemeint ist mit dieser im Abendland geläufigen Namensform der nestorianische Bischof und spätere Metropolit von Nisibis und Armenien, 'Aḇdīšō' Bar Brīḵā (gestorben 1318; Georg Graf, GCAL Bd. 2, S. 214-216), der sich in seiner um 1290-1291 verfaßten und 1316 eigens noch kommentierten Schrift »Paradies von Eden« *(Ktāḇā d-Pardaisā da-'ḏēn)* in sehr gekünstelter Form an al-Ḥarīrī's Makamen zu orientieren versucht hat. Die ersten 25 von insgesamt 50 Gedichten *(mēmrē)* zu vornehmlich dogmatischen und paränetischen Themen hatte der Aleppiner Maronit Gabriel Cardahi (al-Qardāḥī; GCAL Bd. 4, S. 329) mit knappen arabischen Erläuterungen in Beirut 1889 herausgegeben, nachdem zuvor der Jesuit Henr. Gismondi (Beirut 1888) zehn »Carmina« und ausgewählte Scholien mit einer lateinischen Übersetzung veröffentlicht hatte. Einen Eindruck, wie schwerfällig die Gedanken, gezwungen die Buchstabenspiele und ungenügend die stilistischen Mittel sind, vermittelt neben Gismondi's lateinischer Wiedergabe auch die deutsche Auswahlübersetzung von Pater Pius Zingerle (ZDMG 29 [1875], S. 496-555). Seinem einleitenden Urteil, »anstatt des einladenden Namens Paradies verdien(e) das Werk ... vielmehr den Titel einer öden Weide mit einigen duftenden und farblosen Blumen« (S. 497), hat Theodor Nöldeke in seiner Besprechung der beiden Beiruter Ausgaben beigepflichtet (ZDMG 43 [1889], S. 675-682). Im Tenor ähnlich sind auch die Urteile von William Wright in seiner »A Short history of Syriac Literature« (London 1894, S. 287-288) und von Rubens Duval in seiner »La littérature syriaque« (Paris 1899, S. 27-29). Allein Anton Baumstark beurteilt die Leistung des Poetasters in seiner »Geschichte der syrischen Literatur« (Bonn 1922, Nachdruck Berlin 1968, S. 324) etwas günstiger.

Die Darstellung der arabischen Makame wird mit den Entwicklungen der Gattung im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit im neunten und zehnten Kapitel beschlossen. Hervorzuheben sind die Angaben zu Ibn aṣ-Ṣaiqal im 13. Jahrhundert (S. 331-335), das Verhältnis der vulgären Makame zu Ibn Dāniyāl's Schattenspielen (S. 335-339) und die Ausführungen zu Nāṣif al-Yāziǧī (gest. 1287/1871), der sich eng an al-Ḥarīrī angeschlossen hat (S. 351-357).

Zur raschen Orientierung des Lesers steuert der Verfasser im elften Kapitel eine lange Liste mit mehr als 250 Makamen-Autoren einschließlich fünfzehn anonym geführter Werke bei (S. 368-411). Das Verzeichnis, schon an anderer Stelle (Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften 13 [1999-2000], S. 248-305) veröffentlicht, ist um einige wenige Num-

mern (Nr. 97bis, Nr. 119, Nr. 238) ergänzt und veranschaulicht erneut, daß für die Mehrzahl der Texte bislang weder Ausgaben noch wissenschaftliche Bearbeitungen vorliegen. Als Anhang werden im zwölften Kapitel zwei Leseproben geboten, al-Hamaḏānī's *Asadīya* (S. 425-430), die auch deutsch vorliegt,[1] und al-Kāmil al-Ḫwārizmī's *Riḥla* (S. 431-444). Eine umfangreiche Bibliographie (S. 445-484) und mehrere Indices (S. 485-502), in denen die ursprünglich durchgezählten Anmerkungen freilich nicht auf die kapitelbezogenen Einzelzählungen umgestellt wurden, ansonsten aber doch zuverlässig auf die einzelnen Abschnitte mit den Dezimalnotationen verweisen, beschließen die Studie.

Dem Verfasser ist für seine grundlegende und verdienstvolle Arbeit auf dem Gebiet der arabischen Gattungsgeschichte sehr zu danken. Aus der Stoffmasse der Quellen und Einzelforschungen hat er die charakteristischen Züge der gleichwohl erst spät entstandenen Makamenliteratur zusammengestellt, deren Hauptlinien herausgestrichen und damit unsere Kenntnisse der arabischen Literatur- und Geistesgeschichte beträchtlich erweitert.

Franz-Christoph Muth

Ludwig Ammann, *Mecca Cola.* Das Wagnis einer islamischen Moderne. (= Herder Spektrum. 5432) Freiburg (usw.), 2004, 159 Seiten, ISBN 3-541-05432-9. 9,90 Euro

An Literatur über den Islam, die islamische und arabische Welt und Verwandtes herrscht nun geradezu kein Mangel, auch nicht in deutscher Sprache; ein Blick in die Schaufenster von Buchläden, in die Regale dort beweist es. Das gebildete Publikum, das sich beim Herder-Verlag bedient, hat in der Regel besondere Erwartungen und Ansprüche.

Mit auffallender Aufmachung (Abbildung einer Mecca-Cola-Flasche) und dem fast reißerischen Titel: *Cola und Koran. Das Wagnis einer islamischen Renaissance*, empfiehlt, besser wirbt für sich das anzuzeigende Buch. Beim Lesen der in lockerer Folge aneinandergereihten Kapitel über »das religiöse Geschäft« besonders des Islams in der Gegenwart bleibt man eher enttäuscht. Neben Allgemeinplätzen, gesammelt auf dem Weg von der Gründung des Islams über die Periode der Toleranz des islamischen Spanien im Mittelalter bis hin zu den Konzepten und Programmen der verschiedenen Richtungen europäischer Muslime, taucht immer wieder »Anbiederndes« auf, wie es das auf anderer Ebene so sehr im Schwung befindliche (religiöse oder nichtreligiöse) »Dialoggeschäft« kennzeichnet. Der nach und nach genährte Verdacht wird spätestens ab S. 139 (Eine kritische Wende in der Koranexegese) zur Gewißheit, wo der eher journalistisch plätschernde Ton ins Schrille abgleitet, wie man dergleichen in der deutschen Medienlandschaft nur in der Bild-Zeitung erwartet. Vom Verdacht zum vergewissernden Indiz gelangt liest man über den Autor auf der Serientitelseite (S. 2 ungez.) und auf dem Rückenumschlag: »Seit 1997 Filmverleih mit Spielfilmen aus der islamischen Welt (www.koolfim.de)«. Der Autor hat sich aus einem deutlichen Interessenkonflikt heraus – auch ein solcher scheint Kennzeichen der Gegenwart zu sein – für eine Gefälligkeitspublikation entschieden, die in jeder Hinsicht seinen Interessen, aber auch denen anderer nutzt. Schade, daß ein solches Buch im Herder-Verlag erscheinen konnte; gibt es denn keine Lektorierung mehr?

Manfred Kropp

1 Gernot Rotter: Al-Hamadhānī, Vernunft ist nichts als Narretei, die Maqāmen, Tübingen 1982 (Bibliothek Arabischer Klassiker, 5), S. 40-46.